


600107603N

Der Gegensatz

des

Katholicismus und Protestantismus

nach den

Principien und Hauptdogmen

der beiden Lehrbegriffe.

Mit besonderer Rücksicht auf Herrn Dr. Möhler's Symbolik.

Von

Dr. F. C. Baur,

ord. Prof. der evang. Theologie an der Universität zu Tübingen.

Zweite verbesserte, mit einer Uebersicht über die neuesten, auf die Symbolik sich beziehenden, Controversen vermehrte, Ausgabe.

Tübingen,
bei Ludwig Friedrich Fues.

1836.


600107603N

Vorrede
der ersten Ausgabe.

Die vorliegende Schrift war zunächst in ihrem ersten Entwurfe zu einer Abhandlung für die Tübinger Zeitschrift für Theologie bestimmt. Sie nimmt auch wirklich in dem laufenden Jahrgange derselben das dritte und vierte Heft ein. Je mehr sie so in der Ausdehnung, die sie erhielt, die Grenzen einer Zeitschrift-Abhandlung überschritt, desto mehr wird durch ihren Umfang wenigstens ihr besonderes Erscheinen gerechtfertigt. Wie weit sie auch durch ihren Inhalt auf eine weitere Verbreitung Anspruch machen kann, muß ich dem billigen und nachsichtsvollen Urtheil derer überlassen, die sie ihrer Aufmerksamkeit würdigen mögen. Ueber die Veranlassung zu ihrer Entstehung glaube ich hier nur noch Solchen gegenüber, die etwa aus Gründen der auch mir höchst achtungswerthen Rücksicht auf collegialische Verhältnisse ihre Erscheinung bei dem ersten Anblick befremdend finden möchten, die ausdrückliche Versicherung aussprechen zu müssen, daß gerade die hohe Achtung, die mir das collegialische Verhältniß gegen meinen gründlich gelehrten und geistvollen Gegner längst eingeflößt hat, den ersten und größten Antheil an dem Entschlusse zur Abfassung der gegenwärtigen Schrift hat. Ihn selbst, den Verfasser der Symbolik, der mit so frischem ritter-

lichen Muthe den Fehdehandschuh hinwarf, wird es gewiß, wie ich überzeugt bin, am wenigsten befremden, daß gerade einer der Ihm in collegialischer Nähe zur Seite stehenden evangelischen Theologen eben darin auch die nächste Aufforderung finden zu müssen glaubte, den hingeworfenen Fehdehandschuh aufzuheben, und Ihm, einem solchen Gegner, auf gleiche Weise mit offenem Visier entgegenzutreten.

Ihm gegenüber genügt mir das Bewußtseyn, das ich haben zu dürfen glaube, in der aufgenommenen Fehde mit keinen andern Waffen gestritten zu haben, als nur mit solchen, die auch der Gegner, wenn der wissenschaftlichen Freiheit ihr Recht bleiben soll, als die eines solchen Kampfes würdigen anerkennen muß, Waffen, bei deren Gebrauch es mir nie um die individuelle Person des Gegners, sondern überall nur um die Sache, die er vertritt, zu thun seyn konnte. Auch ich theile vollkommen die Ueberzeugung, die die Symbolik in der Vorrede zur ersten Ausgabe S. IX. ausspricht, die Ansicht, daß zwischen den beiden Confessionen keine erheblichen und ins Herz des Christenthums eingreifenden Unterscheidungen vorhanden seyen, könne nur zu gegenseitiger Verachtung führen; denn Gegner, denen das Bewußtseyn einwohne, daß sie keine ausreichenden Gründe haben, Gegner zu seyn, und es dennoch bleiben, müssen sich verachten. Aber eben aus diesem Grunde kann der dem Lehrbegriff seiner Kirche mit aufrichtiger Ueberzeugung ergebene Protestant nicht nur einer auf solche Weise ausgesprochenen Aufforderung sich nicht entziehen, sondern auch nichts für erwünschter halten, als eine neue

Gelegenheit, den Gegensatz der beiden Lehrbegriffe immer mehr in seiner ganzen Tiefe aufzufassen. Eine solche Gelegenheit bietet sich nirgends besser dar, als in einem Werke, wie die Symbolik des Herrn Dr. Möhlers ist, einer Darstellung des katholischen Lehrbegriffs, welcher auch der Protestant nur mit der Erwartung folgen kann, wenn irgendwo, so müsse hier, wo ein Schriftsteller von so eindringendem Scharfsinn und so gewandtem Geist die Sache seiner Kirche zu führen unternimmt, ein Maasstab gegeben seyn, an welchem die innere Wahrheit der beiden Lehrbegriffe sich messen läßt.

Si Pergama dextra
Defendi possent, etiam hac defensa fuissent!

Um so mehr muß es daher auch das Bestreben eines jeden seyn, der einem solchen Gegner gegenüber zu treten wagt, fern von jeder gehaltlosen nichtssagenden Polemik, den gegebenen Anlaß dazu zu benützen, die Untersuchung auf die Punkte hinzulenken, auf welchen es, auch nach den trefflichen Werken der Vorgänger, doch immer noch eine wichtige Aufgabe seyn muß, das Verhältniß der beiden Lehrbegriffe genauer zu bestimmen, die unterscheidenden Begriffe, in welchen der Gegensatz sich concentrirt, auf einen schärferen Ausdruck zu bringen, und die durch das Ganze sich hindurchziehenden Richtungen auf allgemeinere Gesichtspunkte zurückzuführen. Wenn in diesem Streben in der vorliegenden Schrift die Behandlung des Einzelnen nicht selten etwas zu ausführlich geworden seyn sollte, so hoffe ich, dieß zum Theil wenigstens mit der in der Natur des Gegenstan-

des liegenden Schwierigkeit entschuldigen zu können. Zugleich schwebte mir aber auch der Wunsch vor, bei den Vorlesungen, die ich über die Symbolik zu halten pflege, in Ansehung mancher Materien, die schon das Maaß der dem mündlichen Vortrag zugemessenen Zeit nicht mit der Sorgfalt und Genauigkeit, die zu wünschen ist, zu entwickeln gestattet, um für Anderes Zeit zu gewinnen, auf diese Schrift zurück weisen zu können.

Sollte mein verehrter Gegner sich entschließen können, in der dritten Ausgabe der Symbolik, deren Vorbereitung schon jetzt nothwendig geworden ist, diesen Untersuchungen seine Aufmerksamkeit zu schenken, so würde ich dieß vor Allem um des Gewinns willen, welchen die Sache der Wahrheit daraus ziehen würde, mit gebührendem Danke anerkennen.

Wer den Geist und die Erscheinungen unserer Zeit kennt, wird die Wahrnehmung weder unerwartet noch unerfreulich finden, daß der Gegensatz, welchen die beiden großen Confessionen bilden, eine neue Bedeutung, sowohl in religiöser als wissenschaftlicher Beziehung, zu gewinnen scheint. Der einmal entsponnene Streit kann ja nimmer mehr aufgehalten und zurückgewendet werden, er muß durch alle Wendungen und Gestalten hindurch, durch die ihm hindurchzugehen bestimmt ist, fort und fortgeführt und zu Ende gestritten werden. Möge er nur stets so geführt werden, daß in demselben Verhältnisse, in welchem die Tiefe des Zwiespalts sich hervorthut, auch die versöhnende höhere Einheit, wenn auch in weiter Ferne, geahnet werden kann, eine Einheit, deren Ahnung hier vor Allem, in einer im Leben

und in der Wissenschaft in so viele und so scharfe Gegensätze sich spaltenden Zeit, das tiefgefühlte Bedürfniß des glaubigen Gemüths ist. In diesem Sinne zur Förderung des ernsten Kampfes, nach dem Maaße meiner Kräfte, einen kleinen Beitrag zu geben, ist der Zweck dieser Schrift, in welcher in jedem Falle, was in ihr mangelhaft und ungenügend erscheinen muß, nur der Subjektivität des Verfassers anheimfällt, das Wahre und Gelungene aber der Sache, die sie verfechten soll, zuzuschreiben ist.

Tübingen, im Sept. 1833.

Vorrede
der zweiten Ausgabe.

Nur ungern entschloß ich mich, als ich nach dem Absatz der ersten Ausgabe dieser Schrift zur Veranstaltung einer zweiten aufgefordert wurde, aufs neue ein Feld der Polemik zu betreten, das in der letzten Zeit für Wissenschaft und Leben so manche unerfreuliche Früchte getragen hat. Auf der andern Seite aber konnte ich mir nicht verbergen, daß, wer einmal eine solche Streitsache zu führen in seinem Theile auf sich genommen hat, auch bereit seyn muß, bei gegebener Veranlassung, aufs neue für sie aufzutreten, um sie zu dem Ziele, das möglicher Weise erreicht werden kann, weiter fortzuführen.

Hiemit habe ich schon ausgesprochen, daß diese neue Ausgabe nicht blos ein neuer Abdruck der ersten ist, sondern eine neue Bearbeitung desselben Gegenstandes. So wenig ich auch Ursache hatte, von den gleich anfangs dargelegten Grundsätzen, Ansichten und Ueberzeugungen abzugehen, und mit der gegebenen Darstellung wesentliche Veränderungen vorzunehmen, so sehr war ich überall auf Berichtigung und Verbesserung bedacht. Die Einleitung ist mit geringer Ausnahme neu hinzugekommen, und in dem ersten Abschnitt besonders die so schwierige Calvin'sche Lehre vom Bösen in einigen Punkten klarer und bestimm-

ter aufgefaßt worden. Ueberdieß ist in den Beilagen nicht nur manches, was bisher nur in Anmerkungen enthalten war, weiter ausgeführt, sondern auch anderes, was zur Erläuterung zu dienen schien, neu hinzugefügt worden. Vorzüglich aber machte ich es mir zur Aufgabe, an die in der ersten Ausgabe gegebene Darstellung alles dasjenige anzuknüpfen, was theils von katholischer, theils von protestantischer Seite als neuer Beitrag zur Geschichte dieser neuesten Controverse und als neues Moment zur wissenschaftlichen Bestimmung des Verhältnisses der beiden einander gegenüberstehenden Lehrbegriffe hinzugekommen ist.

Wie Möhler selbst meine Gegenschrift gegen seine Symbolik aufgenommen, und welche Wendung er dem Streit gegeben hat, dessen Urheber er schon durch seine Symbolik, ungeachtet des friedlichen Tons, welchen er nun in der Vorrede zur vierten Ausgabe ihr nachrühmt, geworden ist, liegt in der Schrift: Neue Untersuchungen der Lehrgegensätze zwischen den Katholiken und Protestanten. Eine Vertheidigung meiner Symbolik gegen die Kritik des Herrn Professors Dr. Baur in Tübingen. Von Dr. J. A. Möhler. Mainz 1834. Zweite vermehrte und verbesserte Ausgabe 1835. *) vor den Augen des Publikums. Ich sah mich, wie bekannt ist, veranlaßt, diesem nicht blos gegen den Protestantismus, sondern auch gegen mich persönlich gerichteten Angriff sogleich die

*) Diese zweite Ausgabe, nach welcher in der vorliegenden Schrift citirt ist, differirt von der ersten nur durch wenige unerhebliche Zusätze.

Schrift entgegenzusetzen: Erwiederung auf Herrn D. Möhler's neueste Polemik gegen die protestantische Lehre und Kirche. Tübingen 1834. In dieser neuen Ausgabe meiner ersten Schrift habe ich nun die wichtigsten in jener Erwiederung enthaltenen Momente zusammengestellt, und die Möhler'sche Polemik sowohl dadurch, als durch anderes, was sich mir bei der wiederholten Beschäftigung mit diesem Gegenstande ergab, zu widerlegen und ihrem wahren Charakter nach noch vollständiger zu würdigen gesucht.

Als neuer Gegner aus der katholischen Kirche, welcher sich gleichfalls meine erste Schrift zum besondern Gegenstand seiner Polemik ersehen hat, hat sich der Wiener Weltpriester Anton Günther erhoben in der Schrift: Der letzte Symboliker. Eine durch die symbolischen Werke Doctor J. A. Möhler's und Doctor F. C. Baur's veranlaßte Schrift in Briefen. Wien 1835. So viel abstoßendes die bekannte nach Jean Paul'scher Genialität haschende Manier dieses Schriftstellers hat*), und so verdrießlich das Geschäft ist, durch eine Schrift, in welcher in Brie-

*) Mit welchem Witz und guten Geschmack Günther auch in der genannten Schrift Jean Paul nachstrebt, mag schon dieß zeigen, daß er S. IV. mich als Bauer mit der Fuhrmannspeitsche zuerst auf dem Kampfplatze sich einfinden läßt, und um dieß recht anschaulich zu machen, meinen Namen wiederholt „Bau'r" schreibt, während dagegen Marheinecke, als Großwürdenträger in der protestantischen Kirche, ohne Anstand mit der Reitpeitsche, dem Instrumente Ludwigs XIV., auf derselben arena sich eingefunden haben soll.

fen und Postscripten, Seitensprüngen und Effekt machenden Kunststücken verschiedener Art alles so bunt durcheinander läuft, sich hindurchzuarbeiten, um den wissenschaftlichen Gehalt herauszufinden, so habe ich mich doch nicht abhalten lassen, dem Gange des Verfassers mit aller Aufmerksamkeit zu folgen. Wie er selbst in der Vorrede S. V. als Hauptgrund, warum er sein Augenmerk auf meine Schrift geworfen habe, angibt, daß er den Calvinismus für das durchgeführte Lutherthum anzusehen nicht erst seit gestern gewohnt sey, so ist mir dagegen „der letzte Symboliker" als der Repräsentant des in den entschiedensten Dualismus auseinandergehenden Katholicismus besonders merkwürdig geworden. Die wissenschaftliche Bedeutung der Günther'schen Schrift besteht darin, daß, während Möhler sich so viel möglich auf eine symbolische Exposition des katholischen Dogma's für den Zweck seiner Polemik beschränkt, Günther um so mehr die Spekulation zu Hülfe nimmt, um auf die eigentlichen Principien des Katholicismus zurückzugehen. Je reiner auf diese Weise die Principien des Katholicismus hervortreten, desto entschiedener steht der eine Standpunkt dem andern entgegen. Da meine Untersuchungen es sich von Anfang an zur Aufgabe machten, den Gegensatz des Katholicismus und Protestantismus bis auf seine letzten Principien zu verfolgen, so durfte ich um so weniger unterlassen, die Resultate dieser Schrift mit aller Schärfe ins Auge zu fassen. Wenn der Verfasser selbst Vorr. S. I. seinen Standpunkt als die Stellung über den streitenden Parteien bezeichnet, zu der jeder sich erschwingen sollte, der in unsern Tagen gesonnen sey, etwas zur Vermittlung der confessionellen Gegensätze beizu-

tragen, wozu der erste Beitrag sey, daß die Glieder des Gegensatzes sich selber durchsichtig werden, so kann ich nicht läugnen, diese Durchsichtigkeit des Katholicismus in seiner Schrift gefunden zu haben, und gestehe zugleich gern, daß mich eben diese spekulative Tendenz mit derselben in höherem Grade wieder ausgesöhnt hat, als ich nach so manchen störenden Eindrücken anfangs für möglich hielt.

Diese Anerkennung spreche ich um so gerner aus, wenn ich bedenke, welche Gegner ganz anderer Art derselbe Streit noch hervorgerufen hat. Kaum könnte ich mich entschließen, von einer in jeder Beziehung so unwürdigen Schrift, wie die unter dem Titel: Möhlers Symbolik und ihre protestantisch-symbolischen Gegner. Mainz 1835. erschienene ist, Kenntniß zu nehmen, wenn sie nicht gleichwohl ein bemerkenswerther Beitrag zur Selbstcharakteristik einer gewißen Classe katholischer Theologen wäre. Wer sich von dem bigotten Fanatismus, der wissenschaftlichen Beschränktheit, und dem ganzen niedrigen Stande der Bildung dieser Classe katholischer Theologen eine angemessene Vorstellung machen will, nehme diese gemeine pöbelhafte Schrift zur Hand. Der größte Theil dieser, wie auch der Titel sagt, aus dem „Katholiken" besonders abgedruckten Schrift ist gegen Marheinecke und Nitzsch gerichtet, als diejenigen Theologen, welche Möhler selbst in der Vorrede seiner Schrift gegen mich einer ferneren Replik für würdig gehalten habe. Dieser Bundesgenosse ist also gemeint, wenn Möhler in der Vorrede zu seinen neuen Untersuchungen S. IV. bemerkt, daß ihm besonders wichtig wäre, gegen Dr. Marheinecke

und Dr. Nitzsch Erklärungen abzugeben, wenn nicht bereits von andern Seiten aus Antworten vorbereitet würden. Nach dieser Vertheilung der Arbeit hätte sich dieser Verfechter der Symbolik die Mühe ersparen sollen, auch mich noch in den Kreis seines Operationsplans zu ziehen. „Denn da," sagt er selbst S. 177., „Möhler selbst in seinen trefflichen „„Neuen Untersuchungen"" und Günther in seinem „„Letzten Symboliker"" (Wien 1834), erster mit Anschluß und nächster Rücksicht auf seine Symbolik, zweiter in einer analytischen Vergleichung des hier enthaltenen Protestantismus mit dem Katholicismus die erste Schrift Hrn. Baur's gehörig gewürdigt, und Staudenmaier in den Jahrbüchern für Theologie und christliche Philosophie Bd. III. Hft. 1. ein wahres und offenes Urtheil später über sie gesprochen*); hielten wir uns bestimmt, ein nach diesen Arbeiten ebenso überflüssiges als unfreundliches Geschäft, wie eine speciell widerlegende und berich-

*) Auf diese Staudenmaier'sche Recension, welche mir die drei Hauptvorwürfe macht, 1) daß ich mich auf einen durchaus unwürdigen Standpunkt der Polemik stelle, 2) in Widersprüche mit mir selbst, dem Evangelium und meiner Kirche gerathe, und 3) mich in manches Irrthümliche in Absicht auf die besondern Lehren des Christenthums und der christlichen Kirche verwickle, habe ich am geeigneten Orte Beilage V. S. 674. bei einem den Standpunkt ihres Verfassers hinlänglich charakterisirenden Punkte Rücksicht genommen, im Uebrigen aber nichts gefunden, was ich als ein ihr eigenthümliches wissenschaftliches Moment hätte hervorheben können, wohl aber viel Schwaches und Kleinlichtes, was keine Antwort verdient.

tigende Exposition von Hrn. Baur's erster Schrift ganz zu übergehen. Es war uns wohl bewußt, wie zwar Hr. Baur immer noch neuen Widerspruch zu Tage bringen werde, kaum aber etwas Gründlicheres als die schon abgegebenen Urtheile darüber gesagt werden könnte." „Da aber," fährt nun der Verfasser fort, „Hr. Baur sich als einen Streiter besonderer Art darstellt, indem er sich der alten Orthodoxie als Rüstzeug gegen Möhler bedient, dieselbe zwar nur als verlegenes Rumpelzeug anerkennt, und dabei doch im Grunde nur mit einer aus der Consequenz jener alten Lehren durchgebildeten Ansicht erscheint, so gehörte er auch noch, wenn wir gleich Eingangs seiner nicht besonders erwähnten, unter dieser Beziehung vor unser anfänglich abgestecktes Forum, ja wir haben zur Erreichung einer wenn auch nur historischen Vollständigkeit die Pflicht, nach dem von Hrn. Baur sich selbst gestellten eben besagten Standpunkte, namentlich auf dessen zweites, zwar an sich minder bedeutendes, aber noch nicht näher und detaillirt berücksichtigtes Werkchen ex professo einzugehen." So wurde also auch mir noch in Gemeinschaft mit jenen beiden hochgeachteten Theologen die Ehre zu Theil, einen Gegner gegen mich sich kehren zu sehen, welcher seine Aufgabe nicht würdig gelöst hätte, wenn er nicht in seiner ächt trilogisch angelegten Streit- und Schmäh-Schrift mit jedem neuen Hauptstück derselben auch einen neuen Anlauf zu seiner sich selbst überbietenden Capuzinade genommen hätte *). Auf alles dieß

*) Zur Probe des Tons und Gehalts dieser Schrift hier nur Folgendes: „Der Protestantismus," wird S. 15. gesagt,

habe ich nun nichts zu erwiedern, als die aufrichtige Versicherung, daß gewiß jeder besser denkende Katholik sich

---

„ist so falsch und wird dergestalt von der gemeinen Wirklichkeit Lüge gestraft, daß derjenige, welcher das, was das Bekenntniß hier im Allgemeinen festhält, auf ein Individuum anwenden wollte, von diesem darüber Injurien halber vor die weltlichen Gerichte gezogen werden könnte. Denn wenn man geradezu einem honetten Protestanten sagen würde: du kannst die 10 Gebote Gottes nicht halten, wie deine Bekenntnißschriften vorgeben, würde er nicht als ein grundschlechter moralischer Mann betrachtet werden müssen, würde wenigstens nicht derselbe ganz gefühllos für Ehre seyn, wenn er dieß so gleichgültig hinnähme, da vom Können zum Thun nur Ein Schritt ist, ja dieses letzte erst aus ersterem erkannt und beobachtet werden kann, also das Thun (und hier das böse Thun) schon gewißermaaßen voraussetzt." Es ist dieß eine Amplification der in der vorliegenden Schrift S. 296. von mir beurtheilten Möhler'schen Sätze. — Einen nicht minder charakteristischen Beitrag zu dieser neuesten katholischen Polemik gibt die Schrift: Das Resultat meiner Wanderungen durch das Gebiet der protestantischen Literatur, oder die Nothwendigkeit der Rückkehr zur katholischen Kirche, ausschließlich durch die eigenen Eingeständnisse protestantischer Theologen und Philosophen dargethan von Dr. Julius V. Hoeninghaus. Aschaffenburg 1835—36. in drei Abtheilungen. Ein merkwürdiges Document ächt jesuitischer Perfidie, „nicht gegen die Protestanten in feindseliger Absicht, sondern gegen den Protestantismus in seinem irrthümlichen Gegensatz wider die Kirche, mit dem unverhohlenen Wunsch gerichtet," die „getrennten Brüder über die wahre Lage, und das eigentliche Sachverhältniß der Differenzen aufzuklären, und die Rückkehr zur verlassenen Mutterkirche anzubahnen" (Vorwort S. I.). So

eines so elenden Machwerks als eines Produkts seiner Kirche schämt, und es mit Unwillen und Verachtung zurückweist. Nur darin kann ich bei dem Verfasser dieser Schrift noch einen Rest sittlichen Schamgefühls erkennen, daß er, ohne Zweifel in der Erwägung der nicht unbedeutenden Celebrität seines Namens, sich in das Dunkel der Anonymität zu verstecken für gut fand, wenn nicht etwa auch dieß mit größerem Recht zu dem Werke der Finsterniß gerechnet wird, das hier von Anfang bis zu Ende getrieben wird.

Es thut mir leid, es sagen zu müssen, aber gleichwohl fordert die Wahrheit, auch diese Bemerkung zur Charakteristik dieser neuesten Polemik nicht zurückzuhalten: bedenkt man, welchen Ton Möhler selbst schon in seinen neuen Untersuchungen angestimmt hat, und in welchem engen Zusammenhang diese neuen Untersuchungen sich als vermittelndes Glied zwischen die „friedliche" Symbolik und die zuvor charakterisirte Schrift stellen, so kann man diese zur Vertheidigung der Symbolik geschriebenen Werke nur als die natürlichen Ausläufer derselben betrachten. Man nehme alles Gehässige und Giftige, alles Unwahre und Verläumderische, was der Anonyme über die Reformation und die Reformatoren, über den protestantischen Glauben und die Bekenner desselben vorgebracht hat, ist es etwas anderes, als die Exposition des Möhler'schen Ausspruchs, die Reformation sey von einer tiefen, mit keinem Worte hin-

nimmt diese neueste katholische Polemik zwar verschiedene Gestalten an, ist aber doch ihrem innersten Wesen nach stets dieselbe.

länglich zu bezeichnenden Verkehrtheit ausgegangen (Symb. S. 94.)?

So vielen leidenschaftlichen Beschuldigungen und Verunglimpfungen gegenüber kann ich es nicht unterlassen, hier auch eine Anerkennung zu erwähnen, welche meine Schrift bei einem sehr achtungswerthen katholischen Beurtheiler der Möhler'schen Symbolik gefunden hat. Ich meine die Recension der Symbolik und meiner Gegenschrift in den freimüthigen Blättern über Theologie und Kirchenthum, herausgegeben von B. A. Pflanz 1835. zweites Heft S. 220. f. drittes Heft S. 355. f. besonders fünftes Heft S. 175. Nur darf ich dabei nicht unbemerkt lassen, daß man auch im Lob, wie im Tadel, zu weit gehen kann, und daß ich die Grenze der Bescheidenheit zu überschreiten befürchten müßte, wenn ich das hier in so reichem Maaße meiner Schrift gespendete Lob in seinem vollen Umfang für sie in Anspruch nehmen wollte. Daß es aber eine erfreuliche Erscheinung ist, unter so vielen ganz anders lautenden Stimmen auch eine solche aus der katholischen Kirche zu vernehmen, eine Stimme, die über Reformation und Protestantismus unabhängig von katholischen Vorurtheilen sich ausspricht, und die hierarchische Tendenz des neuesten Katholicismus aufs entschiedenste mißbilligt, darf mit Recht von protestantischer Seite anerkannt werden.

Ueberhaupt fühle ich mich gedrungen, hier öffentlich auszusprechen, wie wenig ich den von Möhler eingeschlagenen Weg für den von der katholischen Kirche allgemein gebilligten halte, und wie sehr ich von den Verfechtern Möhler'scher Grundsätze und Behauptungen die würdi-

gen, von mir aufrichtig verehrten, Theologen der katholischen Kirche zu unterscheiden weiß, die auf dem Wege einer gründlichen, von dem ächten Interesse des Christenthums geleiteten, Wissenschaft höchst rühmlich fortschreiten, ohne das einzige Heil des Katholicismus in der Verunglimpfung und Verdammung des Protestantismus zu finden.

Von den katholischen Gegnern, auf welche ich in dieser Schrift Rücksicht nehmen mußte, wende ich mich zu den protestantischen Schriftstellern, welchen die Möhler'sche Symbolik die gleiche Veranlassung, wie mir, gegeben hat, sich über das Verhältniß des Katholicismus und Protestantismus auszusprechen.

Beinahe gleichzeitig mit meiner Gegenschrift erschien in den Jahrbüchern für wissenschaftliche Kritik (Jahrgang 1833. 2ter Band) Dr. Marheinecke's nachher auch besonders abgedruckte (Berlin 1833) Recension der Möhler'schen Symbolik. Von welchem andern Theologen konnte man bei der Epoche machenden Wichtigkeit, die das Möhler'sche Werk für die Symbolik hat, mit größerem Recht ein entscheidendes Urtheil erwarten, als von demjenigen, welchem die durch ihn hauptsächlich in die Reihe der theologischen Wissenschaften eingeführte Symbolik so vieles zu verdanken hat? Es ist dieß in der genannten Recension auf eine Weise geschehen, welche überall den mit der Geschichte und der Spekulation gleich vertrauten Meister beurkundet. Ich habe an mehreren Stellen meiner Schrift, wo es mir ein besonderes Interesse zu haben schien, darauf aufmerksam machen zu dürfen geglaubt, wie sehr ich mit dem wissenschaft-

lichen Standpunkt, auf welchen diese Recension sich stellt, übereinstimme. Unmittelbar darauf begann Dr. Nitzsch in den Theologischen Studien und Kritiken (Jahrgang 1834.) mit einer ächt protestantischen Beantwortung der Möhler'schen Symbolik aufzutreten, welche jeden der von Möhler in neue Streitverhandlungen gezogenen Lehrartikel einer höchst gründlichen und scharfsinnigen, dem Gange der symbolischen Entwicklung mit musterhafter Treue und Umsicht folgenden Beleuchtung unterwarf *). Auch diesen trefflichen Beitrag zu einer neuen wissenschaftlichen Bearbeitung der Symbolik habe ich in der vorliegenden Schrift mit gebührender Anerkennung zu benützen gesucht; daß ich aber zugleich auf einem Punkte, auf welchem mir das innere Princip des Protestantismus einen andern Weg vorzuschreiben schien, eine abweichende Ansicht geltend zu machen wagte, wird gegen meinen hochverehrten Mitstreiter keiner besonderen Entschuldigung bedürfen, da niemand besser als er selbst zu beurtheilen weiß, wie viel neben der Anhänglichkeit an die symbolischen Bestimmungen auch darauf ankommt, das denselben zu Grunde liegende Princip in seiner Reinheit festzuhalten. Auch gegen einen dritten Mitgegner der Möhler'schen Symbolik, welcher in mehreren Artikeln der evangelischen Kirchenzeitung seine Stimme über das

*) Auch diese Beurtheilung der Möhler'schen Symbolik ist besonders erschienen: Eine protestantische Beantwortung der Symbolik Dr. Möhler's von Dr. Carl Immanuel Nitzsch. Abdruck aus den Theologischen Studien und Kritiken nebst einem Anhange: Protestantische Theses. Hamburg 1835.

Verhältniß des Katholicismus und Protestantismus in Betreff der controversen Lehren abgegeben hat, habe ich, soweit es mir möglich war, meine Zustimmung sehr bereitwillig zu erkennen gegeben, dagegen aber auch um so weniger Bedenken getragen, mich gegen einen Standpunkt zu erklären, der mir einem dem Interesse des Protestantismus entgegengesetzten Ziele zuzuführen scheint.

Indem ich es mir auf diese Weise zur Aufgabe machte, alles bemerkenswerthere, was sowohl von katholischer als protestantischer Seite aus Veranlassung der Möhler'schen Symbolik erschienen ist, in den Kreis meiner Untersuchungen zu ziehen, enthält die vorliegende Schrift in ihrer nunmehrigen Gestalt nicht blos eine Prüfung und Widerlegung der von Möhler gegen den protestantischen Glauben und Lehrbegriff erhobenen Einwendungen und Beschuldigungen, sondern auch eine Uebersicht über die bisherigen durch die Möhler'sche Symbolik veranlaßten Verhandlungen, über den ganzen Stand der zu einer neuen Controverse gewordenen, die beiden Confessionen längst trennenden Lehrdifferenzen. Ich glaube nichts übergangen zu haben, was in dieser Hinsicht genauer beachtet zu werden verdiente, um auf dieser kritischen Grundlage eine so viel möglich umfassende Darstellung und Entwicklung der wichtigsten Lehren des katholischen und protestantischen Lehrbegriffs zu geben. Wie aber schon eine solche Uebersicht nicht gegeben werden konnte, ohne die ganze neuere katholische Polemik, deren Sitz und Mittelpunkt die Möhler'sche Symbolik geworden ist, nach allen Seiten hin kritisch zu beleuchten, und für diesen Zweck auf die letzten, den Gegensatz zum Katholicismus bestimmenden Prin-

cipien des Protestantismus zurückzugehen, so war es zugleich meine Absicht, auf diesem Wege den Protestantismus dem Ziele der wissenschaftlichen Fortbildung, das derselbe nie aus dem Auge verlieren darf, so weit ich es in meinem Theile vermochte, näher zuzuführen. Je bestimmter man sich dem Gegner gegenüber der Principien des Protestantismus nach Inhalt und Umfang bewußt werden muß, desto klarer muß sich auch der durch dieselben vorgeschriebene Weg der weitern Entwicklung herausstellen. Es ist in dieser Hinsicht meiner Darstellung auch von solchen, die nicht in die Classe der katholischen Gegner gehören, in einzelnen Andeutungen wenigstens der Vorwurf gemacht worden, daß sie sich an den symbolischen Lehrbegriff der lutherischen Kirche nicht treu genug anschließe. Die Frage kann aber dabei nur diese seyn, ob meine Darstellung in denjenigen Punkten, in welchen sie von einzelnen Bestimmungen des symbolischen Lehrbegriffs abweicht, den in ihrer Consequenz festgehaltenen Principien desselben entspricht oder nicht. Darauf vor allem sollten die Beurtheiler meiner Schrift ihre prüfende Aufmerksamkeit richten. Wenn ich aber in diesem Bestreben, den Protestantismus in seiner Reinheit aufzufassen, mit Resultaten zusammentreffe, auf welche die Philosophie in ihrem neuern Entwicklungsgange geführt hat, so mache man auch hieraus nicht sogleich einen Vorwurf, sondern bedenke vielmehr, daß hier nicht von einem einzelnen System der Philosophie die Rede seyn kann, das als das zufällige Erzeugniß einer einzelnen Subjektivität anzusehen wäre, sondern nur von demjenigen, was sich aus der gesammten neuern Entwicklung der Philosophie als das nothwendige durch alle vorange-

gangene Momente bedingte gemeinsame Resultat ergeben hat. Daß dieses Resultat derselbe Standpunkt der Objektivität ist, welchen der sich selbst verstehende, und aus der Einseitigkeit verschiedener Richtungen zur Einheit mit sich selbst kommende Protestantismus nie verläugnen kann, beweist nur den tiefen innern Zusammenhang, in welchem die wahre Philosophie mit der wahren Theologie Eins ist.

Diesem Standpunkt gemäß werde ich auch ferner, unbekümmert um kleinlichte, nur von Beschränktheit und Leidenschaft zeugende Angriffe, mögen sie von katholischer oder evangelischer Seite kommen, meinen selbstständigen Weg fortzugehen wissen, und dem protestantischen Glauben, von dessen tiefer Bedeutung und reichem Inhalt ich mich auch nach dieser Arbeit aufs neue durchdrungen fühle, um so treuer zu bleiben, überzeugt seyn, je weniger ich Ursache habe, ihn in ein feindliches Verhältniß zur Wissenschaft zu setzen.

Tübingen im September 1836.

Inhalt.

Zweiter Abschnitt. Seite

Dritter Abschnitt.

Beilagen.

Einleitung.

Der Standpunkt der Symbolik.

Der große Gegensatz der beiden Lehrbegriffe, von welchen der eine der katholischen, der andere der protestantischen Kirche angehört, hat, seitdem derselbe nach vielen Vorbereitungen endlich in der Reformation zu seiner vollen Erscheinung gekommen ist, schon verschiedene Perioden seiner Entwicklung durchlaufen. Wie es ursprünglich das unmittelbarste religiöse Interesse war, das diesen Gegensatz zuerst hervorrief, so wirkte dasselbe Interesse auch so lange fort, bis sich der einmal entstandene Gegensatz nach allen Seiten hin und in seiner ganzen Consequenz ausgebildet und festgesetzt hatte. Gab es auch in der ersten Entwickelung der dogmatischen Gegensätze der beiden Religionsparteien Momente, die bei dem noch so frischen Bewußtseyn der Einheit, aus welcher der Gegensatz hervorgegangen war, und bei der immer wieder sich aufdringenden Anerkennung des Grundsatzes, daß die Wahrheit überhaupt und die christliche insbesondere nur Eine seyn könne, der Hoffnung Raum gaben, daß auch diese neuen Differenzen, gleich so vielen andern, die als vorübergehende Erscheinungen längst wieder aus dem Leben verschwunden waren, durch Verhandlungen, auf welche man zu gegenseitiger Verständigung immer wieder zurückkommen zu müssen glaubte, sich vermitteln und ausgleichen lassen, so war es doch immer wieder ein bestimmter einzelner Punct, auf welchem sich das ursprüngliche religiöse Interesse mit einer Macht geltend machte, die die gehegte Hoffnung vereitelte, und den vorhandenen Gegensatz als einen in die ganze Tiefe des religiösen Bewußtseyns eingreifenden und darum auch unausgleichbaren und unheilbaren erkennen ließ. Die

großartige Polemik, mit welcher auf der einen Seite Martin Chemniz, auf der andern Robert Bellarmin die theils in den Bekenntnißschriften der teutschen Reformatoren, theils in den Beschlüssen der Tridentiner Synode aufgestellten Grundsätze und Grundlehren mit systematischer Consequenz durchführten, trägt noch ganz die frische Farbe des aus der Unmittelbarkeit des Lebens stammenden religiösen Interesses, das jeden der beiden Theile in dem Lehrbegriff seiner Kirche die heiligste, auf unerschütterlichen Principien ruhende Grundlage derselben vertheidigen hieß. Auf diese Periode folgte die Periode des bloßen polemisch-dogmatischen Schulinteresses, die Periode jener verrufenen Streittheologie, die Hand in Hand gehend mit der in todten Formen erstarrten Dogmatik jener Zeit den Lehrbegriff der Kirche als einen bereits wohlerworbenen, nicht mehr zu gefährdenden Besitz betrachtete, und den entgegenstehenden nur deßwegen zum Gegenstand ihrer Streitlust machte, um an den einzelnen, aus dem Zusammenhange des Ganzen gerissenen, Sätzen das sichere Bewußtseyn der längst erstrittenen Wahrheit aufs neue aussprechen zu können. Es war ein ebenso atomistisches als rein negatives Verfahren, das, jedes inneren lebendigeren Interesses ermangelnd, zulezt nur die Folge hatte, daß man sich immer mehr daran gewöhnte, die beiderseitigen Lehrbegriffe als zwei völlig abgeschlossene, in strenger Abgrenzung auseinanderliegende Gebiete zu betrachten, zwischen welchen kaum einiger Grenzverkehr unterhalten werden zu dürfen schien. Das auf diese Weise allmählig beinahe ganz erloschene Interesse an dem Lehrbegriff der Gegner erwachte erst in der dritten Periode wieder, in welcher die alte Polemik, die zulezt nur noch zum Andenken an die alte fehdenreiche Zeit, gleichsam als ein seitdem noch stehen gebliebener, nicht abgelöster Wachposten, ihre Stelle in der Reihe der theologischen Wissenschaften behauptet hatte, das längst abgenüzte Rüstzeug vollends ablegte, um in verjüngter Gestalt, in würdigerer wissenschaftlicher Haltung, auf demselben Kampfplatz wieder aufzutreten, und nun den Namen Symbolik annahm, um auch durch den Namen nicht mehr an die Zeit einer verklungenen Polemik zu er-

innern. Die Symbolik hat es zwar mit demselben Objekt zu thun, wie die Polemik, aber sie faßt es aus einem andern Gesichtspunkt auf, und geht von einem andern Princip, einem andern Interesse aus. War es in der ersten Periode ein durchaus vorherrschendes religiös-dogmatisches Interesse, das die Wahrheit des Lehrbegriffs der eigenen Kirche nur so festhalten zu können glaubte, daß man in dem Lehrbegriff der Gegner nichts anders, als einen durch alles hindurchgehenden, in seinen ersten Principien zu bekämpfenden, Gegensatz erblickte, wurde dieses Interesse in der zweiten Periode ein rein polemisches, bei welchem keine Bejahung ohne eine gegenüberstehende Verneinung gedacht werden konnte, so kann es dagegen in der dritten Periode neben dem religiösen Interesse nur ein wissenschaftliches seyn, das die Symbolik beseelt. Sie will nicht blos verneinen und bestreiten, nicht blos niederreissen und zerstören, betrachtet den Lehrbegriff der Gegner nicht blos als einen Inbegriff von Sätzen, deren Widerlegung keine große Mühe machen kann, so lange sie nur als einzelne, aus dem Zusammenhang herausgerissene, Theile eines zerstückelten Ganzen genommen werden; sie sucht vielmehr die beiden einander entgegenstehenden Lehrbegriffe in der Einheit ihres Princips aufzufassen, beide als Systeme zu reconstruiren, deren jedem eine ursprüngliche Bestimmtheit des religiösen Bewußtseyns zu Grunde liegt, die ihren wohlgegründeten Anspruch auf Wahrheit in sich selbst trägt. Was daher die Symbolik von der alten Polemik am wesentlichsten unterscheidet, ist die wissenschaftliche Behandlung ihres Objekts; sie kann die kirchliche Lehrbegriffe nur als organisch zusammenhängende, durch ihr eigenthümliches Princip bedingte Systeme nehmen; darin muß dann aber von selbst auch die Anerkennung liegen, daß Lehrbegriffe, welche, wie der katholische und protestantische, einander gegenüberstehen, nicht schlechthin, wie Wahrheit und Irrthum, einander gegenüber gestellt werden dürfen, da die Wissenschaft überall die Aufgabe hat, in den Momenten des Unterschieds auch die Einheit des Begriffs zu erkennen.

Die Idee einer Symbolik, in dem nun seit Planck und

Marheinecke angenommenen Sinne, ist in der protestantischen Kirche eine sehr natürliche Erscheinung. Eine Kirche, die den Grundsatz der Glaubens- und Gewissensfreiheit zu ihrem höchsten Princip macht, und sich nicht für berufen halten kann, mit absoluter richterlicher Auctorität über die Wahrheiten des Glaubens zu entscheiden, muß sich von selbst aufgefordert sehen, die abweichenden kirchlichen Lehrbegriffe aus dem mildesten Gesichtspunkte zu betrachten. Je bereitwilliger sie jedem Einzelnen in Sachen des Glaubens das gleiche Recht und die gleiche Freiheit zugesteht, je weniger sie eben deßwegen Bedenken tragen kann, ein wohlgemeintes Streben nach Wahrheit auch da vorauszusetzen, wo sich ihr sehr divergirende und widerstreitende Ansichten zeigen, je weniger sie überhaupt irgend einen aufgestellten Lehrbegriff als einen für immer sanctionirten und abgeschlossenen betrachten kann; desto mehr kann sie, ohne der Wahrheit, an welcher sie mit eigener Ueberzeugung festhält, irgend etwas zu vergeben, auch in einem fremden kirchlichen Lehrbegriff Wahrheit anerkennen. Ganz anders aber scheint es sich mit der katholischen Kirche verhalten zu müssen, da diese, nach den Principien, auf welchen sie beruht, auf den ausschließlichen Besitz der Wahrheit Anspruch zu machen genöthigt ist, und daher überall, wo sie nicht ihre Wahrheit findet, nur häretischen Irrthum erblicken kann, und über jeden anders Denkenden, wenn sie ihn auch vielleicht für subjektiv entschuldbar halten mag, doch nach der objektiven Beschaffenheit seiner Lehre das Anathema aussprechen muß. Aus diesem Grunde kann es für den Protestanten beim ersten Anblick nur eine überraschende Erscheinung seyn, der Idee einer Symbolik, wie sie bisher in der protestantischen Kirche aufgefaßt worden ist, nun auch in der katholischen Kirche Eingang gestattet zu sehen, wie dieß von Möhler in dem wichtigen, unter diesem Namen herausgegebenen Werke *) geschehen ist. Wer daher

*) Symbolik oder Darstellung der dogmatischen Gegensätze der Katholiken und Protestanten nach ihren öffentlichen Bekenntnißschriften. Von D. J. A. Möhler, ordentl. Professor der ka-

den Gegensatz der beiden einander entgegenstehenden Systeme auch nur im Allgemeinen kennt, wird sich sogleich überzeugen müssen, daß in diesem Werke entweder ein sehr bedeutender Schritt zu einer wesentlichen Umänderung des katholischen Systems geschehen, oder dagegen der Name Symbolik auf eine Weise gebraucht ist, die uns nicht berechtigt, den bloßen Namen für die Sache selbst zu halten. Mit Recht fragen wir daher vor allem, um uns voraus zu orientiren, auf welcher dieser beiden Seiten der Verfasser dieser Symbolik wirklich steht, wie er selbst über den Begriff der Symbolik und die Aufgabe und Grundsätze seines symbolischen Werkes sich ausgesprochen hat?

Es fehlt nicht an Erklärungen, die uns einen sehr günstigen Begriff von dem streng wissenschaftlichen und darum auch von dem streng katholischen Standpunkt sich lossagenden Charakter dieser neuen katholischen Symbolik geben, und uns in ihr eine neue Epoche der Entwicklung des katholischen Systems erwarten lassen. Möhler bemerkt selbst, indem er in der Vorrede von den äußern Veranlassungen der Ausarbeitung seines Werkes spricht, und es in dieser Beziehung an sich schon zur Aufgabe des wissenschaftlich gebildeten Theologen rechnet, in die Gegensätze der kirchlichen Parteien so scharf und tief als möglich einzudringen, um sich Grund und Rechenschaft über die confessionellen Eigenthümlichkeiten abzulegen (S. VII.), nach-

---

tholischen Fakultät in Tübingen (seit 1835. Prof. der kathol. Theologie in München), Mainz 1832. Kupferberg. Zweite verbesserte und vermehrte Auflage 1833. Dritte verbess. und verm. Aufl. 1834. Vierte verbess. und verm. Aufl. 1835. Die zweite Ausgabe hat in dem den protestantischen Lehrbegriff betreffenden Theile des Werkes, besonders in der Einleitung und in der Lehre von der Kirche, nicht unbedeutende und für den Standpunkt dieser Symbolik sehr charakteristische Erweiterungen erhalten. Die dritte Ausgabe unterscheidet sich von den beiden andern durch eine neue, aus Bellarmin aufgenommene Fassung der katholischen Lehre von der Erbsünde (§. 5.). Die vierte ist ein bloßer Abdruck der dritten, mit gleicher Seitenzahl. Die Citate im Folgenden gehen daher sowohl auf die dritte als die vierte Ausgabe.

dem in der protestantischen Kirche seit einigen Decennien eine Reihe von Lehr- und Handbüchern über Symbolik herausgegeben worden, habe in der katholischen Literatur eine Schrift, welche die gesammte Lehreigenthümlichkeiten der protestantischen Confessionen wissenschaftlich behandelt hätte, bisher noch gefehlt, welche sehr fühlbare Lücke durch das vorliegende Werk ausgefüllt werden soll. Schon hieraus erhellt, daß Möhler den Begriff der Symbolik ganz in demselben Sinne, in welchem er in der protestantischen Kirche längst anerkannt ist, genommen wissen will, und daher auch nichts Geringeres beabsichtigt, als die Aufstellung eines Gesichtspunkts zur Auffassung und Beurtheilung der confessionellen Gegensätze, welcher dem Katholicismus bisher noch fremd geblieben ist. Noch deutlicher und unmittelbarer bezeichnet den rein wissenschaftlichen Standpunkt, auf welchen sich diese neue Symbolik stellen will, die in der Einleitung (S. 1.) vorangestellte Definition, nach welcher unter Symbolik die wissenschaftliche Darstellung der dogmatischen Gegensätze der verschiedenen, durch die kirchlichen Revolutionen des sechszehnten Jahrhunderts neben einander gestellten, christlichen Kirchen und Sekten aus ihren öffentlichen Bekenntnißschriften und andern sichern Quellen zu verstehen ist, aus welcher Begriffsbestimmung vor allem die Folgerung abgeleitet wird, daß die Symbolik zunächst und unmittelbar weder polemische noch apologetische Zwecke verfolge; sie wolle nur darstellen, mit den Differenzen der genannten sich gegenüberstehenden christlich kirchlichen Gemeinschaften uns allseitig und gründlich bekannt machen. Wenn auch da und dort der Vortrag ein theils polemisches, theils apologetisches Aussehen gewinne, so soll dieß doch nur in der Absicht geschehen, die tiefern wissenschaftlichen Forderungen zu befriedigen, da eine nackte Erzählung des Thatbestandes nicht genüge, vielmehr die einzelnen Sätze eines Lehrgebäudes in ihrer gegenseitigen Verknüpfung und ihrem organischen Zusammenhang dargestellt, und die Theile eines Systems immer in ihrer Stellung zum Ganzen angeschaut, und auf die Grundidee, die alles beherrscht, bezogen werden müssen. Auf diesem Wege, ohne welchen ein

wahres, tiefes und lebendiges Eindringen in das Wesen der Confessionen unmöglich sey, müsse sich das Verhältniß derselben zu dem Evangelium und den Principien einer christlich erleuchteten Vernunft von selbst herausstellen, und die Uebereinstimmung der einen, so wie der Widerspruch der andern mit allseitig erkannten Wahrheiten sich ergeben. Es sind dieß unstreitig die Grundsätze, die auch vom protestantischen Standpunkt aus als die einzig richtigen anerkannt werden müssen. Ohne daß über den Werth oder Unwerth des einen oder des andern Lehrbegriffs nach einer bestimmten kirchlichen Ansicht voraus ein entscheidendes Urtheil gefällt wird, wird vielmehr Lehrbegriff neben Lehrbegriff, Confession neben Confession nur so gestellt, daß jeder an und für sich der gleiche Anspruch auf Wahrheit zukommt, und erst auf dem Wege der strengsten wissenschaftlichen Untersuchung soll sich ergeben, welchen Vorzug etwa die eine vor der andern haben möge. Kann nun auch, wie natürlich, das Resultat einer solchen Untersuchung immer nur zum Vortheile der Kirche ausfallen, welcher der Untersuchende angehört, so wird doch auch hiemit nur eine Forderung der Wissenschaft erfüllt, da, wie sich von selbst versteht, niemand zu einer solchen Untersuchung schreiten kann, ohne aus wissenschaftlichen Gründen auf der einen oder der andern Seite seine feste entschiedene Stellung genommen zu haben. Diese Stellung macht es aber an sich keineswegs unmöglich, dem gegenüberstehenden Lehrbegriff vor allem die Gerechtigkeit zu Theil werden zu lassen, daß man in ihm eine Wurzel seines Ursprungs anerkennt, aus welcher er als ein freies und selbstständiges Erzeugniß hervorgewachsen ist, das seinem innern Princip nach das gleiche Recht der Existenz hat, wie andere Erzeugnisse derselben Art, die mit und neben ihm demselben Boden entsprossen sind. Auch Möhler trägt daher kein Bedenken, dem Protestantismus eine solche Wurzel seines Ursprungs zuzugestehen, und hiemit auch die Pflicht des Symbolikers anzuerkennen, die symbolischen Lehrbegriffe in diesem Sinne organisch zu reconstruiren. Weit entfernt, in den Ton einzustimmen, in welchem sonst katholische Schriftsteller über

den innern Gehalt des protestantischen Dogma's und seinen Ursprung aus dem Princip der Reformation abzusprechen gewohnt sind, spricht Möhler (Vorr. S. X.) vielmehr die offene Anerkennung aus, daß gerade aus der wahren Kenntniß des Zwiespalts die Einsicht gewonnen werde, daß derselbe aus dem ernstesten Bestreben beider Theile hervorgegangen sey, die Wahrheit, das reine ungetrübte Christenthum, festzuhalten. Es kündige einen ungemein beschränkten Verstand an, wenn man den Fortbestand der Confessionen (also unstreitig auch den Ursprung derselben) nicht tiefer, als in den niedrigen Motiven des Hochmuths, Uebermuths, eines hohlen Dünkels, einer frivolen Unabhängigkeitsliebe, und andern dergleichen Ursachen, auf welche man von katholischer Seite gar zu gerne zurückgehe, aufsuchen wolle. Im Gegensatz gegen diese unter vielen Katholiken herrschende Meinung hält es Möhler für keinen geringen Gewinn, die Aufmerksamkeit ganz auf die Sache selbst zurückzulenken, und die Ueberzeugung zu fördern, daß innere Interessen durch den Gegensatz zwischen Protestantismus und Katholicismus vertheidigt werden, eine Ueberzeugung, welche, da sie dem Gegner Ernst und Aufrichtigkeit zutraue, vielfach beruhigende Wirkungen hervorbringen müsse, und auch einzig den Plan zu fördern geeignet sey, welchen die göttliche Vorsehung bei Zulassung eines so schweren Zerwürfnisses im Auge habe. In diesem Sinne spricht Möhler sogar von irenischen Zwecken seines Werkes, die er gerade durch die schärfste und rückhaltloseste Bezeichnung der Gegensätze, bei welcher niemals und nirgends dahin gestrebt würde, dieselben zu verkleiden und zu verhüllen, habe erreichen wollen. Alles dieß kündigt demnach zwar einen sehr entschiedenen, aber in dieser Entschiedenheit eben so sehr nur von einem rein wissenschaftlichen Interesse geleiteten Gegner an, und der Protestant kann sich daher nur freuen, nunmehr auch in einem katholischen Gegner einer Polemik zu begegnen, welche, frei von allen kleinlichten Interessen und Rücksichten, nur die Sache der Wahrheit im Auge haben will. Das Recht zu dieser Voraussetzung kann man sich auch dadurch nicht nehmen lassen, daß Möhler (Vorr. S. XII.)

selbst gesteht, zur Herausgabe seiner Symbolik habe ihn auch die Zeiterscheinung bestimmt, daß in Folge des neuesten Umschwungs der Dinge sich auch wieder der alte orthodoxe Protestantismus erneuert habe: wie dieser gleich anfangs sein Verhältniß zur katholischen Kirche bezeichnet, und sie von seinem Standpunkt aus mit allen ihm zu Dienste stehenden Mitteln bestritten habe, desto mehr stelle sich für Katholiken das Bedürfniß heraus, sich ihm gegenüber genau zu orientiren, und wieder zum klaren Bewußtseyn ihrer Stellung gegen ihn zu gelangen. Es kann das Interesse nur erhöht werden, je mehr man sich vom Standpunkt der Wissenschaft aus in die lebendige Mitte eines im Leben geltenden Gegensatzes versetzt sieht. Auch in dieser Hinsicht kann es daher dem Protestanten nur erwünscht seyn, wenn er durch eine Polemik, wie die hier sich ankündigende ist, sich veranlaßt sieht, aufs neue einen kritischen Blick auf das System seiner Kirche zu werfen, und sich die ihm nun auch im Interesse der Wissenschaft vom Katholicismus vorgehaltene Frage zu beantworten, auf welchen Grundsätzen und Grundansichten in lezter Beziehung der Gegensatz des Katholicismus und Protestantismus beruhe, und ob der leztere noch immer guten Grund habe, in seiner ursprünglichen Opposition gegen das dogmatische System der katholischen Kirche zu beharren?

In allen diesen sowohl durch den Namen des Werks als durch die ausdrücklichen Erklärungen des Verfassers erweckten Erwartungen sieht man sich jedoch bald genug getäuscht. So richtig und achtungswerth die ausgesprochenen Grundsätze sind, so hängt doch alles davon ab, wie weit ihnen die in dem Werke selbst gegebene Ausführung entspricht, und dadurch erst kann die Frage zur Entscheidung kommen, ob es dem katholischen Theologen eben so möglich ist, wie dem protestantischen, von dem Standpunkt aus, auf welchen ihn seine Kirche stellt, bei der Auffassung und Beurtheilung des entgegenstehenden Lehrbegriffs überall nur das reine, durch keine einseitige und engherzige kirchliche Ansicht getrübte, wissenschaftliche Interesse festzuhalten. Daß Möhler in dieser Hinsicht nicht geleistet hat, was man von ihm zu erwarten berechtigt war, daß das protestantische Dog-

den innern Gehalt des protestantischen Dogma's und seinen Ursprung aus dem Princip der Reformation abzusprechen gewohnt sind, spricht Möhler (Vorr. S. X.) vielmehr die offene Anerkennung aus, daß gerade aus der wahren Kenntniß des Zwiespalts die Einsicht gewonnen werde, daß derselbe aus dem ernstesten Bestreben beider Theile hervorgegangen sey, die Wahrheit, das reine ungetrübte Christenthum, festzuhalten. Es kündige einen ungemein beschränkten Verstand an, wenn man den Fortbestand der Confessionen (also unstreitig auch den Ursprung derselben) nicht tiefer, als in den niedrigen Motiven des Hochmuths, Uebermuths, eines hohlen Dünkels, einer frivolen Unabhängigkeitsliebe, und andern dergleichen Ursachen, auf welche man von katholischer Seite gar zu gerne zurückgehe, aufsuchen wolle. Im Gegensatz gegen diese unter vielen Katholiken herrschende Meinung hält es Möhler für keinen geringen Gewinn, die Aufmerksamkeit ganz auf die Sache selbst zurückzulenken, und die Ueberzeugung zu fördern, daß innere Interessen durch den Gegensatz zwischen Protestantismus und Katholicismus vertheidigt werden, eine Ueberzeugung, welche, da sie dem Gegner Ernst und Aufrichtigkeit zutraue, vielfach beruhigende Wirkungen hervorbringen müsse, und auch einzig den Plan zu fördern geeignet sey, welchen die göttliche Vorsehung bei Zulassung eines so schweren Zerwürfnisses im Auge habe. In diesem Sinne spricht Möhler sogar von irenischen Zwecken seines Werkes, die er gerade durch die schärfste und rückhaltloseste Bezeichnung der Gegensätze, bei welcher niemals und nirgends dahin gestrebt würde, dieselben zu verkleiden und zu verhüllen, habe erreichen wollen. Alles dieß kündigt demnach zwar einen sehr entschiedenen, aber in dieser Entschiedenheit eben so sehr nur von einem rein wissenschaftlichen Interesse geleiteten Gegner an, und der Protestant kann sich daher nur freuen, nunmehr auch in einem katholischen Gegner einer Polemik zu begegnen, welche, frei von allen kleinlichten Interessen und Rücksichten, nur die Sache der Wahrheit im Auge haben will. Das Recht zu dieser Voraussetzung kann man sich auch dadurch nicht nehmen lassen, daß Möhler (Vorr. S. XII.)

selbst gesteht, zur Herausgabe seiner Symbolik habe ihn auch die Zeiterscheinung bestimmt, daß in Folge des neuesten Umschwungs der Dinge sich auch wieder der alte orthodoxe Protestantismus erneuert habe: wie dieser gleich anfangs sein Verhältniß zur katholischen Kirche bezeichnet, und sie von seinem Standpunkt aus mit allen ihm zu Dienste stehenden Mitteln bestritten habe, desto mehr stelle sich für Katholiken das Bedürfniß heraus, sich ihm gegenüber genau zu orientiren, und wieder zum klaren Bewußtseyn ihrer Stellung gegen ihn zu gelangen. Es kann das Interesse nur erhöht werden, je mehr man sich vom Standpunkt der Wissenschaft aus in die lebendige Mitte eines im Leben geltenden Gegensatzes versetzt sieht. Auch in dieser Hinsicht kann es daher dem Protestanten nur erwünscht seyn, wenn er durch eine Polemik, wie die hier sich ankündigende ist, sich veranlaßt sieht, aufs neue einen kritischen Blick auf das System seiner Kirche zu werfen, und sich die ihm nun auch im Interesse der Wissenschaft vom Katholicismus vorgehaltene Frage zu beantworten, auf welchen Grundsätzen und Grundansichten in lezter Beziehung der Gegensatz des Katholicismus und Protestantismus beruhe, und ob der leztere noch immer guten Grund habe, in seiner ursprünglichen Opposition gegen das dogmatische System der katholischen Kirche zu beharren?

In allen diesen sowohl durch den Namen des Werks als durch die ausdrücklichen Erklärungen des Verfassers erweckten Erwartungen sieht man sich jedoch bald genug getäuscht. So richtig und achtungswerth die ausgesprochenen Grundsätze sind, so hängt doch alles davon ab, wie weit ihnen die in dem Werke selbst gegebene Ausführung entspricht, und dadurch erst kann die Frage zur Entscheidung kommen, ob es dem katholischen Theologen eben so möglich ist, wie dem protestantischen, von dem Standpunkt aus, auf welchen ihn seine Kirche stellt, bei der Auffassung und Beurtheilung des entgegenstehenden Lehrbegriffs überall nur das reine, durch keine einseitige und engherzige kirchliche Ansicht getrübte, wissenschaftliche Interesse festzuhalten. Daß Möhler in dieser Hinsicht nicht geleistet hat, was man von ihm zu erwarten berechtigt war, daß das protestantische Dog-

ma seiner wahren und ursprünglichen Gestalt nach beinahe durchaus ein ganz anderes ist, als es sich dem Verfasser der Symbolik durch die Vermittlung seines katholischen Standpunkts darstellte, daß eben deßwegen die Scheidung des katholisch-kirchlichen und des rein wissenschaftlichen Interesses nicht so durchgeführt ist, wie es der wissenschaftliche Begriff der Symbolik erfordert, wird die folgende Untersuchung lehren. Aber auch schon in die Darlegung jener allgemeinen Grundsätze hat sich so manches eingemischt, was gleich anfangs das gerechte Bedenken erwecken muß, ob es auch nur die ernstliche Absicht des Verfassers sey, die ausgesprochenen Grundsätze als die seinigen anzuerkennen, und sie durch die That zu befolgen. In der ersten Ausgabe zwar gibt sich in dem einleitenden Theile des Werkes *) noch eine gewisse Vorsicht und Mäßigung zu erkennen, es soll, wie man sieht, vorerst noch alles vermieden werden, was den Protestanten einen zu auffallenden Anstoß geben könnte. Allein schon in der zweiten Ausgabe hat Möhler, wie wenn es nun nach dem ersten gelungenen Versuch nicht mehr eben so nöthig wäre, sich zurückzuhalten, und die angekündigte Rückhaltlosigkeit noch einen andern Sinn hätte, sich weit weniger gescheut, sogleich in seiner wahren Gestalt hervorzutreten. In dem in der zweiten Ausgabe (S. XXI—XXVIII.) neu hinzugekommenen und in der dritten und vierten Ausgabe (Einl. S. 7. f.) unverändert beibehaltenen Abschnitt spricht der Verfasser von der Wichtigkeit der Schriften der Reformatoren für die Symbolik, zugleich aber auch von einer sehr beachtenswerthen Differenz zwischen dem Gebrauch katholischer Schriftsteller und der Reformatoren zum Behuf des Beweisens und Erläuterns in der Symbolik. Die Reformatoren stehen nämlich in einem ganz eigenthümlichen Verhältniß zur Glaubenslehre ihrer

---

*) Doch ist nicht zu übersehen, daß auch schon die erste Ausgabe (S. 65.) von der tiefen, mit keinem Namen hinlänglich zu bezeichnenden, Verkehrtheit der Reformation und von der Sinn- und Verstandlosigkeit des protestantischen Lehrbegriffs (S. 29.) spricht.

Anhänger, in einem ganz andern als katholische Kirchenlehrer zum katholischen Dogma. Luther, Zwingli und Calvin seyen die Schöpfer der unter den Ihrigen geltenden Ansichten, während kein katholisches Dogma auf irgend einen Theologen, als seinen Urheber, zurückgeführt werden könne. Das protestantische Dogma sey mit den Ursachen, die zu seiner Hervorbringung zusammenwirkten, gleich subjektiv, und habe keinen andern Halt und Werth, als eben sie, während dagegen bei den einzelnen katholischen Theologen, da sie das Dogma schon als ein ihnen Gegebenes vorfanden, ihr Besonderes und Eigenthümliches auf das Genaueste von dem Gemeinsamen (dem von der Kirche ausgesprochenen Dogma) zu unterscheiden sey. Den Protestanten müsse diese Auseinanderhaltung überaus schwer fallen, da ihr ganzes System nur ein zum Allgemeinen erhobenes Individuelle sey. Es sey in Luther die ungeordnete Geltendmachung eines Ichs gewesen, welches eigenmächtig als Mittelpunkt hervortreten wollte, um den sich alle sammeln sollen, eines Ichs, welches sich als den universellen Menschen aufstellte, in dem sich Jedermann zu spiegeln habe, kurz: es sey formell die Erhebung an die Stelle Christi selbst gewesen, der allerdings als Individuum zugleich die erlöste Menschheit repräsentire, ein Vorzug, der lediglich ihm eigen sey, nach ihm aber nur der Gesammtkirche, und zwar übertragen von ihm. In consequenter Entwicklung betrachte sich in der neuern Zeit in immer weitern Kreisen jeder Protestant als einen Christus im Kleinen, und damit nun diese Erscheinung nicht gar zu toll sich herausnähme, habe man die versöhnende Auskunft erfunden, einem jeden das Seine zu lassen, d. h. ihm zu gestatten, sein eigener Erlöser zu seyn, und eben sich selbst zu repräsentiren, als das die erlöste Menschheit Repräsentirende aber nur die äussersten Linien zu betrachten, worin alle Einzelne zusammentreffen. Das Gemeinsame der Protestanten könne jetzt nur noch in abstrakten Formeln bestehen, die auch sehr vielen Nichtchristen genehm seyn müssen; da ein jeder sich als Christus benommen habe, sey der wahre Christ, das eigentlich Anstößige für die Welt, nothwendig hinweggefallen; da ein jeder sich

selbst erlöst habe, habe es keinen gemeinsamen Erlöser mehr gegeben.

So entfaltet nun, um vorerst nur bei diesen Sätzen stehen zu bleiben, diese neue Symbolik in ihnen ihren eigentlichen Charakter, aber eben damit beginnt nun auch jene Reihe logischer Widersprüche, durch welche der Verfasser derselben durch das ganze Werk hindurch fortgehend sich selbst auf das Haupt geschlagen hat. Sehen wir diese Widersprüche als absichtliche oder unabsichtliche an, das eine schickt sich unstreitig für einen Symboliker eben so wenig, als das andere, und es ist in dem einen Falle, wie in dem andern, im Ganzen das gleiche widrige Gefühl, mit welchem man einem solchen Schriftsteller folgt, mögen wir annehmen, er habe sich nicht einmal zum Bewußtseyn des Widerspruchs, durch welchen er wider seinen Willen sein eigenes Werk zerstört, erhoben, oder im Bewußtseyn desselben ein solches Blendwerk für den sichersten Weg zur Erreichung seiner polemischen Zwecke gehalten. Wie grell tritt aber hier sogleich zum guten Anfang der Widerspruch hervor! Derselbe Schriftsteller, welcher es kaum zuvor (Vorr. S. XI.) für einen Beweis eines ungemein beschränkten Verstandes erklärte, wenn man den Fortbestand der Confessionen nicht tiefer, als in Hochmuth, Uebermuth, hohlem Dünkel, frivoler Unabhängigkeitsliebe und andern dergleichen Ursachen, aufsuche, leitet nun aus eben diesen Ursachen den Ursprung der protestantischen Confession ab. Denn was anders ist der kurze unverhüllte Sinn der angeführten Hauptsätze, als die einfache Behauptung: das protestantische Dogma ist ein bloßes Erzeugniß derselben übermüthigen Selbstsucht, die von jeher die angeborne Grundeigenschaft aller Häretiker war? Und recht absichtlich scheint Möhler in der Bezeichnung dieses in Luther wirkenden häretischen Princips, wenn er es in die Geltendmachung seines Ichs, in welchem jedermann sich zu spiegeln habe, und in die Erhebung an die Stelle Christi selbst setzt, sich so genau als möglich an den Sprachgebrauch und die Vorstellungsweise der Kirchenväter anschließen zu wollen, die ja auch in jeder ihnen als Häresie erscheinenden Entwicklung des Dogma's einen neuen Giftaus-

wurf der alten Schlange, eine neue Opposition und Selbsterhebung des Teufels gegen Christus, oder ein neues Produkt des anmaßendsten Egoismus, der allen Häretikern gemeinsamen κενοδοξία, zu sehen gewohnt waren. Man sage nicht, in jener Stelle der Vorrede spreche Möhler von dem Fortbestand der Confessionen, hier aber von dem Ursprung derselben. Diese an sich ohnedieß völlig leere Ausflucht hat er sich selbst, wie wenn er selbst hiemit seinen Widerspruch noch offener hätte darlegen wollen, durch die ausdrückliche in dem fraglichen Abschnitt der Einleitung S. 12. enthaltene Anerkennung abgeschnitten, daß die Art des Entstehens eines Dings in der Regel auch seinen Fortbestand bedinge. Das Princip also, aus welchem das protestantische Dogma in Luther und den übrigen Reformatoren hervorgegangen ist, ist nur Selbstsucht und Egoismus, oder das Princip der Häresis: als ein häretisches Erzeugniß, wofür Möhler, seiner unmittelbarsten Voraussetzung nach, das protestantische Dogma hält, kann es auch nur rein subjektiver Natur seyn, und weil es rein subjektiv ist, schließt er nun weiter, kann auch das Symbolische von den subjektiven Ansichten Luthers gar nicht getrennt werden. Zwischen Objektivem und Subjektivem kann man hier, wo alles gleich subjektiv ist, gar nicht unterscheiden, nur das katholische Dogma ist der reine Ausdruck der objektiven Wahrheit. Es fällt hier von selbst in die Augen, wie alles dieß auf einer bloßen petitio principii beruht, die den Verfasser dem symbolischen Standpunkt, auf welchen er sich gestellt zu haben behauptet, sogleich wieder völlig entrückt. Denn nur vom polemischen, nicht aber vom symbolischen Standpunkt aus, welchen er selbst als den wissenschaftlichen bezeichnet, kann ohne eine wissenschaftliche Untersuchung über die Wahrheit eines Lehrbegriffes ein so polemisch absprechendes Urtheil gefällt werden, wie Möhler sich hier ein solches über den protestantischen Lehrbegriff erlaubt, wenn er ihn der objektiven Wahrheit des katholischen als ein bloßes Gewebe subjektiver Meinungen entgegenstellt. Mit welchem Rechte setzt denn Möhler hier von vorn herein schlechthin voraus, daß der erste Grundsatz des protestan-

tischen Lehrbegriffs, der Grundsatz der ausschließlichen Auctorität der heiligen Schrift, ein bloßes grundloses Vorgeben sey? Mit welchem Rechte betrachtet er die Reformatoren als Schöpfer eines neuen Systems in einem Sinne, in welchem alles, was in demselben auf Wahrheit Anspruch machen könnte, nur als ein subjektives Erzeugniß des Geistes seiner Urheber erscheinen soll, ohne daß es in irgend einer Beziehung auf der objektiven Grundlage des Christenthums beruhte? So auffallend fällt schon hier der neue Symboliker aus seiner Rolle, so klar stellt es sich schon hier heraus, wie weit besser er gethan hätte, statt sich fremdes Eigenthum auf solche Weise zuzueignen, den Protestanten den nur ihnen mit vollem Recht gehörenden Begriff und Namen der Symbolik zu lassen, und das eine neue Epoche des Katholicismus ankündigende Werk schlechtweg im alten gut katholischen Sinne eine Polemik zu nennen. Gibt es im protestantischen Dogma und überhaupt ausserhalb des Katholicismus nichts wahrhaft Symbolisches, so ist es nichts als leerer täuschender Schein, einer Darstellung der dogmatischen Gegensätze der Katholiken und Protestanten den Namen Symbolik zu geben.

Möhler will jedoch nicht blos die Wurzel, aus welcher der Protestantismus hervorgewachsen ist, in ein an sich nichtiges, aller objektiven Wahrheit ermangelndes Princip verkehren, auch der Haltpunkt, welchen er in seinem Gegensatz gegen den Katholicismus hat, soll ihm entzogen werden. Für diesen Zweck operirt Möhler auf folgende Weise. Der Protestantismus sey entstanden, wird S. 11. gesagt, theils aus der Entgegensetzung gegen unläugbar viel Schlechtes und Fehlerhaftes in der Kirche, theils aus dem Kampfe gegen besondere wissenschaftliche Darstellungen des Dogma und Gestaltungen im kirchlichen Leben, die man unter dem Ausdruck einer mittelalterlichen Individualität zusammenfassen könne. In der alles verkehrenden Leidenschaft des Kampfes nun habe sich den Reformatoren die Sache in der Art gestaltet, als bestünde die bisherige Kirche aus jenem Schlechten und dieser Individualität, als sey aus beiden das Wesen der Kirche zusammengesetzt. Die Reformatoren haben daher nicht, wie nöthig war, zwischen

dem Dogma der Kirche und dem Individuellen einzelner Schriftsteller und einer ganzen Zeit unterschieden. Die Art des Entstehens eines Dinges bedinge aber in der Regel auch seinen Fortbestand, würden hienach die Protestanten auf die fragliche Auseinanderhaltung eingehen, bei der Beurtheilung des Katholicismus rein sich an das Gemeinsame, in den öffentlichen Symbolen Niedergelegte, halten, und das Uebrige der Geschichte anheimgeben, so wäre ihr abgesondertes Daseyn wie ursprünglich unmöglich, so auch jetzt wesentlich gefährdet. Die Behauptung Möhler's ist demnach einfach diese: Alles, was die Reformatoren zum Widerspruch gegen die Kirche veranlaßte und den Gegensatz des Katholicismus und Protestantismus hervorrief, betrifft nicht das Wesen der Kirche selbst, sondern es ist immer nur etwas Besonderes und Individuelles, das von dem Allgemeinen der Kirche unterschieden werden muß. Denkt man sich also dieses Besondere und Individuelle, die Ursache der Differenz, als etwas Unwesentliches hinweg, so fehlt dem Protestantismus der Grund der Existenz, Protestantismus und Katholicismus fallen in Eins zusammen, die Scheidewand zwischen beiden verschwindet, beide stehen auf einem und demselben Boden, das Allgemeine des Katholicismus, das allein sein wahres Wesen ausmacht, wird ja auch vom Protestantismus anerkannt, ist nie von ihm bestritten worden. Man wird in der That durch diese mitten aus dem kaum vernommenen Ketzerruf heraus erschallende Friedensworte auf eine ganz eigene Weise überrascht. Während sonst immer gegen die Protestanten, wie gegen alle Häretiker, die schwere Beschuldigung erhoben wird, die Kirche in ihrer wesentlichsten Grundlage angegriffen zu haben, soll nun ihr Widerspruch auf einmal nur Unwesentliches betreffen, nichts, was die Kirche nicht mit gutem Grunde aufgeben könnte, da es ihr eigentlich gar nicht angehöre, sondern nur einzelnen Individuen, die mit der Kirche selbst nicht zu verwechseln seyen. Alles, was die Protestanten zum Gegenstand ihrer Opposition gegen die Kirche machten, soll daher für die katholische Kirche nur eine historische Bedeutung, nicht aber ein kirchliches Interesse haben. Es ist kaum

zu begreifen, wie Möhler auf eine solche Ansicht vom Unterschied des Katholicismus und Protestantismus kommen konnte. Wie konnte es ihm entgehen, daß eine solche Unterscheidung des Allgemeinen und Individuellen, zur Bestimmung des Wesens des Katholicismus, nichts anders ist, als eben jene versöhnende Auskunft, einem jeden das Seine zu lassen, wodurch er selbst unmittelbar zuvor den Protestantismus charakterisirt hat, um ihn durch eine solche Verflachung seines Inhalts, oder durch einen solchen Indifferentismus aufs Tiefste herabzusetzen, und ihm jeden religiösen Werth abzusprechen? Denn was heißt das Allgemeine vom Besondern unterscheiden anders, als jedem das Seine lassen? Das Individuelle bleibt den Individuen, oder es wird, wie Möhler sich ausdrückt, der Geschichte anheimgestellt, und was nach Ausscheidung alles Individuellen als Allgemeines zurückbleibt, macht das wahrste und eigentlichste Wesen der Kirche aus. Da dieser Ausscheidungsprozeß keine bestimmte Grenzen hat, und da überhaupt der Unterschied des Allgemeinen und Besondern immer sehr relativ ist, so wird, was Möhler bei den Protestanten als die nothwendige Folge der versöhnenden Auskunft betrachtet, die man erfunden habe, einem jeden das Seine zu lassen, daß nämlich das Gemeinsame der Protestanten jetzt nur noch in abstrakten Formeln bestehen könnte, die auch sehr vielen Nichtchristen genehm seyn müssen, auch von den Katholiken gelten müssen, und es wird daher auch hier nur von äußersten Linien die Rede seyn können, worin alle Einzelne zusammentreffen. Auf dieser breiten und weiten Grundlage, auf welcher alles ausgetilgt ist, was den Katholicismus und Protestantismus zu zwei einander gegenüberstehenden Individualitäten macht, und nach Austilgung alles Individuellen nur das Gemeinsame als schwaches und mattes, farb- und lebloses Abstraktum zurückbleibt, läßt Möhler Katholiken und Protestanten einander die Hand zum Frieden bieten und sich als Brüder begrüßen. Dieses Gemeinsame soll zwar das in den öffentlichen Symbolen Niedergelegte seyn, unter diese Symbole kann aber hier das Tridentinische nicht gerechnet werden, da dem Protestantismus zum Vorwurf

gemacht wird, daß er schon bei seinem ersten Hervortreten, statt sich an das Gemeinsame zu halten, das Individuelle zum Gegenstand seiner Opposition gemacht habe. Diese Symbole können daher nur jene ältere seyn, in deren Anerkennung auch wirklich der Protestantismus mit dem Katholicismus übereinstimmt. Mit welchem Rechte kann nun aber Möhler behaupten, daß alles, worin der Protestantismus über jene Symbole hinausgieng, und worin demnach sein eigentlicher Gegensatz zum Katholicismus besteht, nur gegen Individuelles gerichtet sey, was die katholische Kirche nicht als das zu ihrem Wesen gehörende Gemeinsame, nicht als das Ihrige anzuerkennen habe? Der oberste Grundsatz des Protestantismus, daß in Sachen des Glaubens keine andere Auctorität gelten könne, als die der heiligen Schrift, bildet den bestimmtesten Gegensatz gegen die Grundsätze der katholischen Kirche von der Auctorität der Tradition und der Infallibilität der Kirche überhaupt und des Oberhaupts der Kirche insbesondere, des Papstes. Sind auch diese Grundsätze, auf deren Bestreitung der Gegensatz des Protestantismus gegen den Katholicismus vorzugsweise beruht, nur zu dem Individuellen zu rechnen, das die Kirche selbst nicht angeht? Wie könnte Möhler es wagen, diese Behauptung, die die wesentlichste Grundlage der katholischen Kirche angreift und aufhebt, gegen seine Kirche zu rechtfertigen? Oder getraut er sich etwa, den Beweis zu führen, daß der protestantische Grundsatz von der alleinigen und ausschließlichen Auctorität der heiligen Schrift nicht so ernstlich gemeint sey, daß es keineswegs die Absicht der Reformatoren gewesen sey, die Auctorität der Tradition und der Kirche von sich zurückzuweisen? Wollte er sich für diesen Zweck vielleicht darauf berufen, daß der von Luther zuerst erhobene Widerspruch eine solche Tendenz noch nicht gehabt, daß er nicht schlechthin gegen die Auctorität der Kirche überhaupt, sondern nur gegen die Auctorität der damals an der Spitze der Kirche stehenden Päpste protestirt, überhaupt seine Sache der Entscheidung eines allgemeinen Concils unterworfen habe, so konnte ihm doch nicht unbekannt seyn, daß Luther auch auf einem allgemeinen Concil nur nach der Schrift gerich-

tet, nur mit Zeugnissen aus ihr oder mit öffentlichen klaren und hellen Gründen überwunden und überwiesen seyn wollte, weil er, wie er in Worms ausdrücklich erklärte, weder dem Papst noch den Concilien allein glaube, da es am Tag und offenbar sey, daß sie oft geirrt haben und ihnen selbst widerwärtig gewesen seyen. Ein solcher Widerspruch ist doch gewiß nicht blos gegen eine besondere wissenschaftliche Darstellung des Dogma, oder eine mittelalterlich individuelle Gestaltung des kirchlichen Lebens, sondern gegen den ersten und wesentlichsten Grundsatz gerichtet, auf welchem das ganze System der damaligen Kirche, wie noch jetzt der katholischen, beruhte. Wie kann daher Möhler behaupten, das, was die Opposition der Protestanten zum Gegenstand hatte, sey nur entweder unläugbar Schlechtes und Fehlerhaftes oder blos Individuelles gewesen, wie kann er dieß behaupten, ohne hiemit in die entschiedenste Opposition gegen seine eigene Kirche zu kommen, ohne, was seine Kirche als ihre wesentlichste und nothwendigste Grundlage betrachtet, für etwas entweder unläugbar Schlechtes und Fehlerhaftes oder etwas blos Individuelles zu erklären, in jedem Falle also sich auf einen Standpunkt zu stellen, welchen kein ächter Katholik mit ihm theilen kann? Man bedenke nur, was es auf dem Standpunkt des Katholiken heißt, das Oberhaupt der Kirche, den Papst, eine mittelalterliche Individualität zu nennen, und ihn unter diesem Namen (denn wer anders als der Papst und das Papstthum mit allem, was damals zu demselben gehörte, aber auch jetzt noch nicht aufgegeben ist, könnte mit diesem Namen gemeint seyn?) als eine historische Antiquität in den Hintergrund einer für die Gegenwart bedeutungslosen Vergangenheit zurückzustellen! Die Polemik Möhler's hat hier offenbar, indem sie in ihrer Leidenschaft nur darauf ausgieng, den Ursprung des Protestantismus aus den verwerflichsten und verkehrtesten Ursachen und Anlässen zu erklären, selbst der katholischen Kirche gegenüber das rechte Maaß überschritten, aus demselben Grunde hat aber Möhler auch das nicht bedacht, daß die beiden Hauptvorwürfe, die er dem Protestantismus macht, der Vorwurf, daß sein ursprüngliches ganzes System nur ein

zur Allgemeinheit erhobenes Individuelle sey, und jener andere, daß er in seiner Opposition gegen die Kirche das Individuelle mit dem Allgemeinen verwechselt habe, schon unter sich selbst nicht recht zusammenstimmen. Unstreitig wollte er doch hier den Protestantismus aus der allerunreinsten und verwerflichsten Quelle ableiten, denn was kann an sich verwerflicher seyn, als die von ihm Luther zugeschriebene Absicht, sein eigenes Ich an die Stelle Christi selbst zu erheben, und was könnte von einem katholischen Theologen an Luther verdammungswürdigeres gesehen werden, als eine solche Selbsterhebung, durch die er sich dieselbe Würde angemaaßt hätte, die in der ganzen Christenheit nur der Papst, als der Stellvertreter Gottes und Christi, sich zueignen darf? Wollte er aber die reformatorische Wirksamkeit Luthers und den Ursprung des Protestantismus auf diese Weise brandmarken, so durfte er der Luther schuldgegebenen Selbsterhebung und Selbstvergötterung nicht wieder etwas anderes zur Seite setzen, was die gerade entgegengesetzte Tendenz gehabt haben würde. Die Opposition Luthers und der Reformatoren gegen die Kirche war, wie Möhler behauptet, nicht gegen das Allgemeine und Wesentliche, sondern nur gegen das Individuelle in ihr gerichtet. Wie hätte aber Luther dieses Individuelle in der Kirche bekämpfen können, wenn er von ihm nicht die Ansicht und Ueberzeugung gehabt hätte, es wolle sich in seiner Individualität als das Allgemeine der Kirche geltend machen? Diese Ansicht Luthers hätte eine irrige seyn können, demungeachtet aber müßte ihm die Absicht zugeschrieben werden, einem Princip, das ihm als ein egoistisches und verderbliches erschien, entgegenzuwirken. Daß aber diese Ansicht keine schlechthin irrige war, gibt Möhler selbst zu, wenn er (S. 12) sagt, an der Verwandlung jener mittelalterlichen Individualität, unter welchem Ausdruck das von den Reformatoren bekämpfte Individuelle zusammengefaßt werden soll, sey gleichfalls schon von kirchlichen Gesichtspunkten aus seit der zweiten Hälfte des vierzehnten Jahrhunderts gearbeitet worden. Möhler mag seine guten Gründe gehabt haben, nicht näher zu bezeichnen, was er unter dieser Verwandlung versteht, es ist dennoch leicht zu se-

hen, daß an nichts anderes gedacht werden kann, als an alle jene Versuche, durch welche der verderbliche Einfluß, welchen jene mittelalterliche Individualität auf die Kirche ausübte, indem sie sich auf eine willkührliche egoistische Weise mit der Kirche identificirte, und als Allgemeines an die Stelle derselben setzte, beschränkt und zurückgedrängt werden sollte. Bekämpfte aber Luther ein Uebel, dessen verderbliche Wirkungen, wie Möhler selbst anerkennt, schon so lange von kirchlichen Gesichtspunkten aus, d. h. mit vergeblichem Erfolg, bekämpft wurden, ein Uebel, dessen Quelle der Egoismus war, oder, wie Möhler von Luther sagt (S. 12): „die ungeordnete Geltendmachung eines Ichs, welches eigenmächtig als Mittelpunkt hervortreten wollte, um den sich alle sammeln sollen, eines Ichs, welches sich als den universellen Menschen aufstellte, in dem sich jedermann zu spiegeln habe, das mit einem Worte formell die Erhebung an die Stelle Christi selbst war" (diese ganze Charakteristik Luthers ist ja wie absichtlich von jener der Verwandlung bedürftigen mittelalterlichen Individualität auf Luther übergetragen), mit welchem Schein ist es zu rechtfertigen, die ganze Wirksamkeit Luthers gleichwohl nur auf das Princip und Motiv des Egoismus zurückzuführen? Es soll dem Katholiken nicht verwehrt seyn, wenn er es vor seinem historischen Gewissen verantworten zu können glaubt, Luthers reformatorisches Wirken unter diesen Gesichtspunkt zu stellen, um so billiger muß aber auf der andern Seite die Forderung erscheinen, daß der aufgestellte Gesichtspunkt, wenn er überhaupt gelten soll, in jedem Fall nur so gelte, daß die Consequenz, mit welcher er festgehalten werden kann, auch als die beste Bestätigung der Wahrheit desselben angesehen werden muß. Wie wenig hat aber Möhler diese Forderung hier erfüllt, wenn er von dem aufgestellten Gesichtspunkt, statt ihn mit Consequenz durchzuführen, sogleich wieder auf einen andern ganz entgegengesetzter Art überspringt. Wo wäre denn jener ungemessene von Selbstsucht wahnsinnige Egoismus im Leben und Wirken Luthers zur Erscheinung gekommen, wenn der Kampf Luthers nur gegen solche individuelle Gestaltungen des kirchlichen Lebens gerichtet war, in welchen selbst kein an-

deres Princip als das des Egoismus herrschte? Sollte das ganze Wirken und Streben Luthers, wie es die Absicht Möhlers ist, als der vollendetste Egoismus dargestellt werden, so mußte doch auch nachgewiesen werden, daß es ihm nicht blos um die Verdrängung einer Individualität, deren Verwandlung, wie zugestanden wird, ein schon längst in der Kirche gefühltes Bedürfniß war, sondern um nichts Geringeres als um eine völlige Umkehrung der allgemeinsten und wesentlichsten Grundlagen des kirchlichen Lebens, um sein Ich an die Stelle derselben zu setzen, zu thun war, wie ja auch der Teufel, dessen Egoismus Möhler bei den Zügen, mit welchen er Luther zeichnet, sichtbar vor Augen hat, das Extrem des Egoismus nur darum ist, weil er nicht blos gegen Individuelles und Egoistisches, sondern gegen die allgemeine, von Gott gesetzte, Weltordnung sich auflehnt. Statt einer solchen Nachweisung, durch die allein der aufgestellte Gesichtspunkt gerechtfertigt werden konnte, bringt Möhler eine ganz andere Beschuldigung vor, durch welche jene erste nicht nur nicht bewiesen, sondern sogar geradezu zurückgenommen wird. Was ist also hieraus zu schließen? Nichts anderes, als daß Möhler hier gar nicht die Absicht haben konnte, in eine wahre und gerechte Würdigung der reformatorischen Wirksamkeit Luthers und des Ursprungs des Protestantismus einzugehen, sondern es nur darauf abgesehen hatte, das Schlimmste und Verwerflichste, das er hier gerade zu sagen wußte, auf Luther zusammenzuhäufen, gleichviel, ob das Gesagte auch nur einen vernünftigen Sinn und Zusammenhang habe oder nicht.

Schon aus dem Bisherigen erhellt, in welche auffallende Widersprüche den Verfasser der Symbolik der unglückliche Gedanke verwickelte, einerseits in dem ganzen ursprünglichen System der Protestanten, wie es aus Luthers Egoismus hervorgegangen seyn soll, nur ein zur Allgemeinheit erhobenes Individuelle zu sehen, andererseits den Protestanten den Vorwurf zu machen, daß sie Individuelles mit dem Allgemeinen der katholischen Kirche identificirt haben. In der Reihe der Widersprüche, die sich hier zusammendrängen, nimmt aber auch der Widerspruch keine unbedeutende Stelle ein, in welchen sich Möhler

durch die letztere Behauptung zu der Geschichte, oder dem thatsächlich vor uns liegenden Verfahren seiner Kirche gegen Luther und die Reformation, gesetzt hat. Als Katholik muß doch auch Möhler die vollkommene Ueberzeugung haben, daß das ganze Verfahren seiner Kirche gegen Luther und die Reformation das der wahren Beschaffenheit der Sache vollkommen angemessene war. Was läßt sich nun aber aus der Geschichte auch nur mit dem geringsten Schein von Wahrheit für die Ansicht anführen, auch die katholische Kirche habe die Opposition, in welche Luther und die Protestanten durch die Reformation sich zu ihr setzten, als einen nur gegen Individuelles gerichteten Kampf betrachtet? Wo zeigt sich denn (wenn man nicht etwa der mildern, aber in jedem Falle völlig erfolglosen und von der katholischen Kirche bald genug thatsächlich misbilligten Handlungsweise Hadrian's VI. eine solche Bedeutung beilegen will) auch nur die Geneigtheit, selbst die offenkundigsten von den Reformatoren angegriffenen Misbräuche von der allgemeinen Sache zu trennen? Waren es doch gerade die Misbräuche, an welchen alle Vergleichsverhandlungen, selbst wenn man über die dogmatischen Differenzen mit aller Kunst glücklich genug hinweggekommen war, immer wieder scheiterten, und an welchen sich der vorhandene Zwiespalt immer wieder als ein radicaler, unheilbarer, also doch auch die wesentlichsten Grundsätze der katholischen Kirche berührender herausstellte. Uebrigens kommen hier diese Vergleichsverhandlungen nicht einmal in Betracht, da sie nur im Interesse des Kaisers, nicht aber im Namen der Kirche selbst vorgenommen wurden. Die Kirche selbst stellte sich nie auf den Standpunkt der Vermittlung und Ausgleichung. Daß hier in keinem Punkte nachgegeben werden dürfe, alles, was die Reformatoren bekämpften, ein gleich wichtiges Interesse für die katholische Kirche habe, das ganze Werk der Reformation ein schlechthin verwerfliches und verdammungswürdiges sey, Luther und die Protestanten nur nach althergebrachter Weise als Häretiker behandelt werden müssen, das war der Grundsatz und die Grundansicht, wornach von katholischer Seite von Anfang an gehandelt wurde. Gesetzt also auch, die Reforma-

toren hätten darin gefehlt, daß sie die von ihnen bekämpften individuellen Erscheinungen mit dem Wesen der Kirche selbst verwechselten, und zwischen Allgemeinem und Besonderem nicht zu unterscheiden wußten, so hätten sich desselben Fehlers auch ihre katholischen Gegner schuldig gemacht, und auch von diesen müßte mit demselben Rechte gelten, was Möhler nur den Reformatoren zum Vorwurf gemacht wissen will, daß ihnen bei der Entwicklung des Kampfes die Leidenschaft alles verkehrt und die Sache in der Art sich gestaltet habe, als bestände die bisherige Kirche nur aus unläugbar Schlechtem und Fehlerhaftem (dessen allgemeine Anerkennung übrigens gleichfalls eine bloße Behauptung ist, da sich nirgends ein von der Reformation unabhängiger Erfolg nachweisen läßt) und aus der von den Reformatoren bekämpften Individualität, als sey aus beiden das Wesen der Kirche zusammengesetzt. Möhler ist ein zu treuer Sohn seiner Kirche, als daß er sich einen solchen Tadel ihres Verfahrens gegen Luther und die Protestanten und selbst den Vorwurf der Verkehrtheit der Leidenschaft könnte erlauben wollen, aber eben aus diesem Grunde hätte er sich einer Beschuldigung gegen die Protestanten enthalten sollen, die ihn nothwendig zum Ankläger seiner eigenen Kirche macht.

Diese Anklage ist allerdings von ihm nicht beabsichtigt. Daß die dieselbe in sich schließende Beschuldigung, die Protestanten haben von Anfang an Individuelles mit dem Allgemeinen der katholischen Kirche ohne Unterschied zusammenfließen lassen, und hierin habe der Protestantismus den wahren Grund seines Ursprungs und abgesonderten Daseyns, ihre Stelle in der Symbolik nur dem zufälligen Umstande verdankt, daß die beiden zur Charakteristik des Protestantismus hervorgehobenen Merkmale, die Erhebung eines individuellen Ichs zum Allgemeinen, als das den Protestantismus positiv Begründende, und die Verwechslung des Individuellen mit dem Allgemeinen, als das sein negatives Verhältniß zur katholischen Kirche Bestimmende, in gar zu schönem Bunde neben einander zu stehen schienen, beweist der ganze Inhalt der Symbolik. Jene Beschuldigung findet sich nur in der Einleitung in die Symbolik, der Symbolik

cher Widerspruch gegen das Allgemeine, eine solche Gefahr der Verdrängung und Auflösung findet bei dem Protestantismus in seinem Verhältniß zum Katholicismus statt, aus diesem Grunde konnte er nicht innerhalb der katholischen Kirche, sondern nur ausserhalb derselben zu seiner Existenz kommen, eben deßwegen aber ist er auch der absolute Widerspruch gegen das Allgemeine, ohne irgend ein Allgemeines und Objektives, also bloße Subjektivität, und da das Subjektive und Individuelle in seinem Widerspruch mit dem Objektiven und Allgemeinen auch das Unwahre und Nichtige ist, der absolute Irrthum. Welches Recht hat nun aber Möhler, das allgemeine Verhältniß der beiden Systeme auf diese Weise zu bestimmen? Die Wahrheit dieser Behauptungen muß sich auf eine doppelte Weise zu erkennen geben. Ist der Protestantismus rein subjektiv, in seinem ganzen Ursprung und Wesen nur das Erzeugniß der Subjektivität Luthers, der im eigentlichsten Sinne der Schöpfer des protestantisch-lutherischen Dogma's ist, so darf es auch ausserhalb der Sphäre der Persönlichkeit Luthers keinen Anknüpfungspunkt geben, an welchen das durch Luther ins Daseyn gerufene protestantische Dogma sich anschließen könnte, da das Subjektive in dem Grade aufhört, ein subjektives zu seyn, in welchem es ein anderes findet, an welchem es sich halten kann, und mit welchem es sich nicht mehr blos als Individuelles geltend macht. Dieß ist das eine der beiden Momente, die uns bei der Prüfung der aufgestellten Ansicht als Kriterien der Wahrheit gelten müssen, das andere aber ist, daß, wie die Sphäre der Persönlichkeit Luthers in Beziehung auf die Vergangenheit eine rein abgeschlossene ist, sie eben so wenig in Beziehung auf die Zukunft einer Erweiterung fähig ist. Jede Subjektivität, die ihren Haltpunkt nur in sich selbst hat, muß nothwendig in sich selbst zerfallen, sobald das historische Individuum, das der Träger einer solchen Subjektivität ist, aus dem Kreise seines Lebens und Wirkens wieder herausgetreten ist, nur die objektive Wahrheit hat ihren bleibenden Haltpunkt in sich selbst.

Untersuchen wir nun, welche Anwendung das erstere dieser beiden Momente auf die vorliegende Ansicht finde, so kann doch

auch von katholischer Seite, so geneigt man ist, das ganze Werk der Reformation nur aus der Subjektivität Luthers abzuleiten, nicht geläugnet werden, daß Luther mehr als Einen Vorläufer hatte, daß schon vor der durch Luther zu Stande gekommenen Reformation eine Reihe mehr oder minder verwandter und analoger Bewegungen stattfand, die zuletzt in der Lutherischen Reformation, wie in ihrem gemeinsamen und natürlichen Einheitspunkt, zusammenliefen. Schon die herkömmliche Gewohnheit der Katholiken, Luther und die Protestanten in eine Reihe mit Huß, Wicliff, und den zahlreichen Anhängern derselben, ferner mit den Waldensern und selbst ältern Häretikern zusammenzustellen, überhaupt im Ganzen mit allen denjenigen, die die Protestanten in ihrem catalogus testium veritatis aufzuführen pflegen, zeigt unwidersprechlich, wie gangbar auch in der katholischen Kirche die Meinung ist, das protestantische Dogma sey nicht erst in Luthers Kopfe entstanden. Auch Möhler kann dieß nicht läugnen, er gesteht sogar weit mehr zu, als man von ihm erwarten sollte, indem er den Protestantismus aus der Entgegensetzung gegen unläugbar viel Schlechtes und Fehlerhaftes in der Kirche entstehen läßt; darin bestehe das Gute des Protestantismus, das ihm freilich nicht eigenthümlich sey, indem die von kirchlichen Grundlagen ausgehende Bekämpfung des Bösen vor ihm schon gewesen sey, und neben ihm nie aufgehört habe. Schon dadurch ist so viel zugegeben, daß von einem absoluten Gegensatz zwischen Wahrheit und Irrthum, Gutem und Bösem, in Beziehung auf den Gegensatz zwischen Katholicismus und Protestantismus nicht mehr die Rede seyn kann, der absolute Gegensatz verwandelt sich in einen blos relativen, auch der Katholicismus muß anerkennen, daß in ihm sowohl Irrthum als Wahrheit, sowohl Böses als Gutes ist, und daß dagegen auch der Protestantismus sein Gutes hat, also auch eine objektive Wahrheit, vermöge welcher er nicht als das bloße Erzeugniß der Subjektivität Luthers angesehen werden kann. Schon vor Luther gab es, wie zugestanden werden muß, einen Gegensatz in der Kirche, welcher eine gleiche reformatorische Richtung hatte, und der Unter-

schied zwischen Luther und den Vorgängern seiner Reformation bestünd, wie Möhler sich ausdrückt, nur darin, daß die letztern von kirchlichen Grundlagen ausgiengen. Was soll aber hiemit gesagt seyn, und ist dieser Unterschied so bedeutend, daß das dem Protestantismus zugestandene Gute ihm wieder abgesprochen oder doch in seinem Werthe herabgesetzt werden müßte? Schon die Behauptung selbst, daß es vor Luther in der katholischen Kirche selbst eine von kirchlichen Grundlagen ausgehende Bekämpfung des Bösen gab, erleidet eine Einschränkung, aus welcher sich ergibt, daß, wenn der Protestantismus überhaupt in seinem Kampfe gegen die katholische Kirche etwas Gutes hat, es vielmehr gerade darauf beruht, daß er über jene kirchlichen Grundlagen hinausgieng. Unmöglich kann doch Möhler zu der von kirchlichen Grundlagen ausgehenden Bekämpfung des in der katholischen Kirche vorhandenen Bösen die von Huß, Wicliff und den Anhängern derselben gemachten Reformations-Versuche rechnen, da sie von der Kirche für nicht minder unkirchlich erklärt wurden, als das Unternehmen Luthers. Können aber solche Reformations-Versuche nicht in Betracht kommen, gehören solche Vorgänger Luthers schon ganz in Eine Linie mit ihm selbst, zum deutlichen Beweis, daß er auch in dieser Hinsicht keineswegs als eine isolirt für sich stehende, nur den Charakter einer individuellen Subjektivität an sich tragende Erscheinung anzusehen ist, was bleibt noch übrig, was uns als eine von kirchlichen Grundlagen ausgehende Bekämpfung des unläugbar Schlechten und Fehlerhaften gelten könnte? Man kann nur an Männer denken, welche, wie namentlich Johann Wessel, den Lehrbegriff zu reformiren suchten, und an die großen Reformationssynoden in Costanz und Basel. Johann Wessel war nun zwar allerdings, was die Läuterung des Lehrbegriffs betrifft, wie kaum ein anderer, ein Vorgänger Luthers, allein der scheinbare Vorzug, welchen er vor Luther darin voraus hat, daß er innerhalb der Kirche bleiben konnte, nicht wie Luther verdammt und verstoßen wurde, hat doch nur darin seinen Grund, daß er durch seine Lehren und Schriften nicht auf die gleiche Weise auf das große Publikum wirkte, und deßwegen

auch nicht in demselben Grade Aufsehen erregte. Aus diesem Grunde steht er aber auch bei aller Uebereinstimmung in der Lehre in Hinsicht seiner reformatorischen Wirksamkeit tief unter Luther, und man kann daher denen, die sich zum Nachtheil Luthers auf ihn berufen, mit Recht entgegenhalten, daß er, da er nirgends eine größere tiefer gehende Bewegung anzuregen wußte, als Reformator mit Luther gar nicht verglichen werden kann, ohne allen Zweifel aber bei der Consequenz der Kirche sogleich auch dasselbe Schicksal gehabt haben würde, wenn er es gewagt hätte, seine reineren Ueberzeugungen im Leben geltend zu machen und unter Kampf und Streit ihre Anerkennung durchzusetzen *). Was aber die beiden Reformationssynoden betrifft, so ist schon sehr zweifelhaft, ob ihnen auch nur eine von kirchlichen Grundlagen ausgehende Bekämpfung des Bösen in der Kirche zugeschrieben werden kann, da alles, wodurch sie eine durchgreifendere kirchliche Reformation bezweckten, von den Päpsten sogleich wieder zurückgenommen und für ungültig erklärt wurde, woraus deutlich erhellt, daß, so lange der Papst über den allgemeinen Concilien stehen sollte, er auch immer die Macht hatte, alle, selbst die von den kirchlichsten Grundlagen ausgehenden, Reformationsplane zu vereiteln. Es verhält sich demnach auch mit ihnen, wie mit Wessel und allem anderen, was sonst noch hieher bezogen werden mag: sofern sie reformatorisch wirkten und noch weiter gewirkt haben würden, kamen sie von ihrer kirchlichen Grundlage hinweg, sofern sie aber auf dieser blieben, war ihre reformatorische Wirksamkeit ohne alle Bedeutung, und alles unläugbar Schlechte und Fehlerhafte, wovon Möhler spricht, fand ja, wie er selbst bemerkt, noch Luther in der Kirche. Was heißt demnach überhaupt auf kirchlichen Grundlagen reformiren? Wie der thatsächliche Er-

*) Man vgl. hierüber Ullmann's treffliche Monographie: Johann Wessel, ein Vorgänger Luthers. Hamb. 1834. S. 172—186. Wessels Verhältniß zur Reformation. Auch über den Erfolg der beiden Reformationssynoden zu Costanz und Basel verdient dieser Abschnitt verglichen zu werden.

folg und die ganze Geschichte der katholischen Kirche von der Costanzer Synode bis zur Tridentiner unwidersprechlich beweist, so reformiren, daß alles im alten Stande bleibt. Die unbedeutenden Reformationsdekrete, mit welchen die Tridentiner Synode zuletzt das seit dem Anfang des fünfzehnten Jahrhunderts mit so großem Eifer betriebene Reformationswerk krönte, und in welchen alles am Ende auf die Erinnerung hinauslief, künftig mit größerer Vorsicht zu treiben, was bisher so großen Anstoß gegeben hatte, verdienen den Namen einer Reformation auf keine Weise. Auf kirchlichen Grundlagen reformiren heißt nach den Erklärungen Möhler's (S. 9) auch, so reformiren, daß die Freiheit, mit welcher sich das Individuelle bewegt, immer mit dem Bestande des Allgemeinen verträglich ist, dem Allgemeinen nicht widerspricht. Da nun das allgemeine Verlangen nach einer Reformation auf eine Reformation der Kirche an Haupt und Gliedern gieng, also auf eine ganz allgemeine, auch das Haupt nicht verschonende, so kann man sich nicht wundern, daß eine solche Reformation, als eine mit dem Bestand des Allgemeinen unverträgliche, selbst dem Haupte, dem Repräsentanten des Allgemeinen, sich entgegensetzende, als ein innerer Widerspruch erschien und ohne irgend einen reellen Erfolg blieb. Gibt man also nur überhaupt zu, der Protestantismus habe sein Gutes darin, daß er unläugbar viel Schlechtes und Fehlerhaftes, das in der Kirche war, bekämpfte, so muß man doch dieses Gute eben darin finden, daß er es mit Erfolg bekämpfte, also auch über die kirchlichen Grundlagen hinausgieng, auf welchen es, wie die Geschichte zeigt, nie mit reellem Erfolg bekämpft werden konnte. Welchen Werth könnten denn kirchliche Grundlagen haben, deren Bestehen nur dadurch möglich ist, daß mit ihnen zugleich auch so viel unläugbar Schlechtes und Fehlerhaftes fortbesteht? Und wo wäre denn dieses unläugbar Schlechte und Fehlerhafte je mit Erfolg bekämpft worden, wenn es nicht durch die Reformation geschah? Hat aber der Protestantismus, wie selbst der Katholik gesteht, eine so unläugbar gute Seite, so ist es auch ein durchaus falsches Vorgeben, daß er nur das Erzeugniß einer in der Ge-

schichte rein isolirt stehenden Subjektivität sey. Seine, von der Subjektivität Luthers ganz unabhängige, objektiv historische Basis ist das längst vor Luther allgemein gefühlte, vielfach ausgesprochene und thatsächlich anerkannte Reformationsbedürfniß. In diesem Sinne ist also Luther keineswegs der Schöpfer des Protestantismus und nicht erst in ihm hat sich „mit der selbstständigsten Ursprünglichkeit der Kreis von Lehren erzeugt, welche das besondere Leben der protestantischen Gemeinschaften begründen." (S. 8.) Es gibt keine Lehre des protestantischen Systems, deren Principien und mehr oder minder entwickelte Form sich nicht schon in der Zeit vor der Reformation nachweisen ließe, und der Protestantismus im Ganzen ging nicht blos aus einem individuellen, sondern gleich anfangs aus einem gemeinsamen Bewußtseyn hervor, das ihm allein einen festen Haltpunkt, und die große eine neue Epoche ankündigende Bedeutung geben konnte, mit welcher er sogleich auftrat.

Dieß führt uns von selbst auf das zweite der obigen Momente. Würde der Protestantismus seinem Ursprung und Wesen nach einzig nur an der Subjektivität Luthers hängen, und der durch Luthers Persönlichkeit abgeschlossenen Sphäre angehören, so könnte er auch keine über Luther hinausgehende Geschichte haben. Kann nun aber diese Thatsache der Geschichte wenigstens nicht geläugnet werden, wie will man sie erklären, wenn der ganze Protestantismus ein blos subjektives Erzeugniß seyn soll? Beweist eine Erscheinung, die sich mit solcher Macht in der Geschichte geltend machte, die mit der Wurzel ihres Ursprungs über die Zeit ihres ersten äußern Hervortretens so weit zurückgeht und aus dieser Wurzel einen so kräftigen und lebensvollen Stamm hervortrieb, nicht eben dadurch auch den Charakter ihrer Objektivität, und ihre im religiösen Bewußtseyn so tief begründete innere Wahrheit und Bedeutung? Ist nun schon dadurch der Katholik, der dem Protestantismus als einem rein subjektiven Erzeugniß alle objektive Wahrheit, und damit auch das Recht und Princip seiner Existenz, absprechen will, aufs Thatsächlichste widerlegt, so eröffnet sich von dem Standpunkt aus, auf welchen wir durch dieses Resultat

gestellt sind, zugleich eine ganz neue Ansicht des Verhältnisses, in welchem der Katholicismus und Protestantismus zu einander stehen. Sobald der Protestantismus durch die nothwendige Anerkennung des Wahren und Guten, das in ihm ist, auf dem Boden der Objektivität festen Fuß gefaßt hat, ist sein Gegner nicht blos widerlegt, sondern völlig niedergelegt. Alles was der Protestantismus an objektiver Realität sich errungen hat, ist ein positiver Abbruch an der objektiven Realität des Gegners. Ist aber der Katholicismus nicht mehr, was er zu seyn behauptet, das System der absoluten Wahrheit, was er sogleich zu seyn aufhört, sobald es ausserhalb seiner Sphäre eine von ihm unabhängige objektive Wahrheit gibt, was kann er anders seyn, als ein System der Anmaßung und Täuschung? Er behauptet von sich, zu seyn, was er thatsächlich nicht ist, und thatsächlich nicht seyn kann. Zwar macht auch der Protestantismus denselben Anspruch, das Princip der absoluten Wahrheit in sich zu haben, allein mit dem großen den ganzen Stand der Sache ändernden Unterschied, daß er nicht die sichtbare Kirche zur Vermittlerin und Trägerin der absoluten Wahrheit macht, sondern nur die unsichtbare Kirche als das Reich der absoluten Wahrheit betrachtet. Ohne irgend etwas für die Wahrheit seines Princips fürchten zu müssen, kann er daher ruhig mehrere sichtbare Kirchen neben einander bestehen lassen, während dagegen der Katholicismus neben der sichtbaren allein wahren Kirche ebenso wenig eine andere anerkennen kann, als es neben der absoluten Wahrheit eine andere von ihr unabhängige gibt, darin liegt der Grund, warum der Katholicismus von Anfang an gegen alle seine Gegner einen absoluten Vernichtungskrieg führte. Die Identificirung der absoluten Wahrheit mit der äussern sichtbaren Kirche legte ihm die Pflicht auf, jedem, welcher ausserhalb der Einen wahren Kirche einen Anspruch auf Wahrheit haben wollte, das Recht der Existenz abzusprechen. In das Aeussere und Sichtbare verlegt mußte die absolute Wahrheit sich auch als absolute Macht äußerlich geltend machen. So lange dieß gelang, so lange er alle seine Gegner zu unterdrücken vermochte, bewährte der Ka-

tholicismus sich, wie als die absolute Macht, so auch als die absolute Wahrheit. Bei dem ersten Gegner aber, an welchem sich seine absolute Macht dadurch brach, daß er ihm gegen seinen Willen eine von ihm unabhängige Existenz zugestehen mußte, war es dann auch um seinen Anspruch auf absolute Wahrheit geschehen. Das ist der große Unterschied zwischen den Protestanten und allen frühern Häretikern. Die Unmöglichkeit, den Protestantismus zu unterdrücken, stellte den Katholicismus sowohl in seiner äussern Unmacht als in seiner innern Unwahrheit dar. Wie grundlos erscheint die Behauptung des Katholicismus, daß er im ausschließlichen Besitz der absoluten Wahrheit sey, wenn doch neben seiner allein wahren Kirche noch eine andere Kirche besteht! Als „die ganze und volle Wahrheit", als die absolute Wahrheit, so daß nichts ausser und neben ihm auch nur auf einen noch so kleinen Theil der Wahrheit Anspruch machen kann, muß er doch in sich selbst stark genug seyn, jeden Gegensatz, der sich gegen ihn erhebt, und am meisten einen so innerlich nichtigen, wie der Protestantismus ist, zu überwinden, denn sobald irgend etwas anderes außer und neben dem Katholicismus sich als Wahrheit geltend machen könnte, so hätte es seine Wahrheit nicht im Katholicismus, und der Katholicismus wäre eben deßwegen nicht die absolute Wahrheit. Daher gibt es kein schlagenderes Argument gegen die Anmaßungen des Katholicismus als die Hinweisung auf die Thatsache, daß der Katholicismus, trotz aller Exkommunikationen und Anatheme, trotz aller Mittel der kirchlichen und weltlichen Gewalt, noch immer nicht im Stande war, den Protestantismus zu verdrängen, und noch immer keine Wahrscheinlichkeit vorhanden ist, daß es ihm einst noch gelingen werde. Ueberwinde er also vor allem seinen Gegner, nehme er ihm die Existenz, erweise er an ihm seine absolute Macht, wenn er mit Recht behauptet, der ausschließliche Inbegriff aller objektiven Wahrheit zu seyn, und der Protestantismus, als der Gegensatz gegen die absolute Wahrheit, nicht einmal das Recht der Existenz hat *)! Das zwischen dem Katholicis-

*) Der anonyme Verfasser der Schrift: „Möhler's Symbolik und

mus und Protestantismus faktisch bestehende Verhältniß hat den ganzen Charakter des erstern geändert. Der seit der Reformation dem Protestantismus gegenüber stehende Katholicismus ist nicht mehr der alte Katholicismus, weil er nicht mehr der ab-

ihre protestantisch-symbolischen Gegner, Mainz 1835" von dessen Scharfsinn in wissenschaftlichen Dingen hier diese Probe gegeben werden mag, macht S. 211. gegen das obige Argument, das er mit Rücksicht auf meine Erwiederung S. 84. f. ein dem rohesten, gemeinsten Empirismus entnommenes nennt, die Instanz: „Es soll uns Hr. Baur nach dem hier von ihm aufgestellten Maasstabe beantworten: wenn das Christenthum, geben wir auch noch zu, in seiner materiellen Totalität aufgefaßt, die ganze und volle Wahrheit ist, warum besteht neben ihm noch Heidenthum, Judenthum und Muhammedanismus?" Der Scharfsinn des Anonymen reicht also nicht soweit, daß er einsieht, die einfache Antwort hierauf könne nur diese seyn: deßwegen, weil das wahre Christenthum auch hierin nicht auf der Seite des Katholicismus, sondern nur auf der Seite des Protestantismus steht. Die angeführte Thatsache ist ja nur ein neues Zeugniß für die Unwahrheit des Anspruchs, welchen der Katholicismus auf die absolute Wahrheit macht. Nur in dem Fall, wenn, wie im Katholicismus geschieht, die absolute Wahrheit mit der äußern sichtbaren Kirche identificirt wird, und eben deßwegen an die äußere sichtbare Kirche die Forderung gemacht werden muß, daß sie mit der absoluten Macht der absoluten Wahrheit äusserlich wirkt, ist es ein nicht zu lösendes Problem, warum neben der christlichen Religion, als der absoluten, noch andere Religionen thatsächlich bestehen. Für den Protestantismus aber, welcher die Religion und die sichtbare Kirche nicht identificirt, und in der Erscheinungswelt keinen absoluten Gegensatz zwischen Wahrheit und Irrthum annimmt, sondern die verschiedenen Formen der Religion, sofern in ihnen die absolute Religion zur Erscheinung kommt, als die Entwicklungs-Momente der Idee der Religion betrachtet, hat das thatsächliche Nebeneinanderbestehen mehrerer Religionen ebenso wenig etwas räthselhaftes, als das Nebeneinanderbestehen des Katholicismus und Protestantismus. Nur der Katholik also kann hier von seinem Standpunkt aus keine Antwort geben, er muß sich durch den „rohesten, gemeinsten Empirismus" widerlegt sehen!

solut Eine ist, durch einen Gegensatz, welchen er nicht überwinden kann, ist er selbst in das Verhältniß eines ihn beschränkenden, seine absolute Wahrheit negirenden, Gegensatzes eingetreten. Die Sache ist verschwunden, nur der Name ist noch geblieben, der Name allein ist die theure Mitgabe, mit welcher die stolze Mutter, die alte Herrscherin, ihre so tief gefallene Tochter noch ausstatten konnte. Was ist aber der Name ohne die Sache? Schon der Name katholische Kirche ist eine leere grundlose Anmaßung, sie ist nur die römische, päpstliche, und unsere Vorfahren haben mit Recht auch dagegen protestirt, indem sie ihre Gegner nur mit dem ihnen allein gebührenden Namen Pontificii, Papistae, zu bezeichnen pflegten, eine Benennung, die man immer hätte beibehalten sollen.

Verhält es sich aber auf diese Weise mit dem Gegensatz des Katholicismus und Protestantismus, ist es eine leere und eitle Anmaßung, wenn der Katholicismus die absolut Eine und absolut wahre Kirche zu seyn behauptet, haben beide Kirchen und Systeme das gleiche Recht der Existenz, so fällt die Differenz, die in dieser Hinsicht zwischen dem Gebrauch katholischer Schriftsteller und der Reformatoren zum Behufe des Beweisens und Erläuterns in der Symbolik stattfinden soll, von selbst hinweg. Alles, was Möhler hierüber im Tone hoher Wichtigkeit behauptet, beruht auf den willkürlichsten Voraussetzungen, die im geraden Widerspruch mit der Wirklichkeit stehen. So wenig im Katholicismus alles objektiv ist, ebenso wenig ist im Protestantismus alles subjektiv, die Unterscheidung des Objektiven und Subjektiven, des Allgemeinen und Besondern gilt in dem einen System, wie in dem andern, beide haben auch, da, was sie objektiv wahres enthalten, als solches nur so alt seyn kann als das Christenthum, die gleichen Ansprüche auf die Kirche der der Reformation vorangehenden Periode. Nur fällt freilich von der Entwicklung des Christenthums in dieser Periode, und zwar je mehr sie sich der Reformations-Epoche nähert, der weit größere Theil auf die Seite des Katholicismus, da der Protestantismus nur dadurch hervorgerufen wurde, daß er in der damaligen Kirche eine überwiegende Entartung und Verdorbenheit sah, von

welcher er sich lossagen zu müssen glaubte, während der Katholicismus auch die entartete und verdorbene Kirche als die seinige anerkannte und sie gegen die Protestanten vertheidigte. Indem nun aber beide die der Reformations-Epoche vorangehende Entwicklung in ihrem Theile sich zueignen, und auf sie zurückgehen, (die älteren Symbole nennt ja Möhler selbst S. 15. das Gemeinsame der getrennten Kirchen, die theure Mitgabe, die die überklugen Töchter aus dem mütterlichen Hause auf ihre neuen Ansiedlungen übergetragen haben) kann keinem der beiden Theile irgend etwas zugeschrieben werden, was er nicht ausdrücklich als das Seinige anerkannt hat. Auch der Katholik läugnet ja nicht, daß in der Kirche vor der Reformation viel Schlechtes und Fehlerhaftes gewesen sey, wie kann man also wissen, was er dafür hält, worin er mit den Protestanten übereinstimmt oder nicht, ausser sofern sich seine Kirche hierüber erklärt hat? Diese Erklärung hat die katholische Kirche am vollständigsten und vollgültigsten in den Dekreten ihrer Tridentiner Synode gegeben, daher haben diese Dekrete eine Bedeutung, welche keine ältere Symbole mit ihnen theilen können, indem durch sie zuerst bestimmt wurde, in welchem Umfang und in welcher Form der alte Katholicismus nunmehr dem Protestantismus gegenüber und in dem Gegensatz, in welchen er durch den Protestantismus hineingestellt worden ist, als eigenes selbstständiges System gelten sollte. Auch Möhler erkennt zwar an, daß in der Symbolik nur von jenen Symbolen die Rede seyn könne, in welchen die Eigenthümlichkeiten und die Gegensätze der beiderseitigen Confessionen niedergelegt seyen, keineswegs aber von jenen, in welchen die Protestanten in ihrer ursprünglichen Gestalt gleich den Katholiken ihren Glauben ausgesprochen finden, gibt aber doch zugleich der Sache die Wendung, wie wenn der Katholicismus durch die Beschlüsse des Tridentiner Concils keine Veränderung und Modifikation irgend einer Art erlitten, die katholische Kirche nur die uralten Hausgesetze über den entstandenen Unfrieden ausgesprochen hätte. Seine ganze Tendenz geht dahin, das protestantische Dogma ebenso nur für das erst durch Luther entstandene, als dagegen das katholische für das uralte ursprüngli-

che, zu jeder Zeit schon vorhandene auszugeben. Hatte aber das Concil selbst diese Ansicht von seiner Aufgabe, warum verwies es nicht einfach auf das hergebrachte längst geltende Dogma, warum hielt es für nothwendig, so viele neue zum Theil sehr specielle Bestimmungen der Glaubenslehre aufzustellen, die zwar allerdings der Materie nach nichts neues seyn sollten, um so mehr aber durch ihre Form dem katholischen Dogma einen neuen eigenthümlichen Charakter gaben, indem es nun durchaus der Gegensatz gegen das protestantische Dogma war, welcher die Form des katholischen bestimmte? Die Entstehung eines Gegensatzes aber hat immer die Folge, daß das bisher noch Unbestimmte und Indifferente in seinem Unterschied von einem andern heraustritt, und durch diesen Unterschied Bestimmungen erhält, die es mehr und mehr auf eine eigenthümliche, enger begrenzte Sphäre abschließen. Das ist die durch die Tridentiner Dekrete gezogene Grenzlinie zwischen dem ältern und neuern Katholicismus, welche beide durch eine weite Kluft von einander trennt, und nur hieraus läßt sich die allgemein anerkannte Nothwendigkeit erklären, daß die Symbolik, wenn sie das katholische Dogma entwickeln und beurtheilen will, sich auf keinen andern Standpunkt stellen kann, als den der Tridentiner Dekrete, indem alles, was sie aus der frühern Zeit dem Katholicismus ohne Rücksicht auf die Tridentiner Synode beilegen wollte, nicht für etwas charakteristisch katholisches gelten könnte. Hieraus erhellt, wie schief und einseitig es ist, immer nur das katholische Dogma als das alte, das protestantische aber als das neue darstellen zu wollen, da doch beide auf gleiche Weise sowohl alt als neu sind, und überhaupt in einem Gegensatz zu einander stehen, von welchem bei keinem von beiden abgesehen werden kann. Nur wenn der Protestantismus einst wieder aus der Geschichte verschwände, könnte auch der Katholicismus die nur im Gegensatz gegen den Protestantismus angenommenen Bestimmungen wieder fallen lassen, und sich in die weitere und unbestimmtere Sphäre des alten Katholicismus zurückziehen: so lange aber dieses Ereigniß noch nicht eingetreten ist, bleibt nichts anders übrig als beiden die historische Stellung zu lassen, die sie sich selbst ge-

geben haben. Gleichwohl macht unser Symboliker auch darin den Versuch, sich schon jetzt auf jenen Standpunkt zu stellen, daß er Bestimmungen, die von selbst in den Tridentinischen Dekreten liegen, aber freilich sehr individueller Natur sind, nicht als eigentliche Kirchenlehre, sondern nur als sogenannte Theologumene angesehen wissen will. In demselben Streben, vom Katholicismus so viel möglich alles Individuelle abzustreifen, und ihn als das schlechthin allgemeine, keinen zeitlichen Veränderungen unterworfene, Dogma darzustellen, hat auch die Weigerung ihren Grund, den römischen Katechismus als symbolische Schrift anzusehen. Er sey, wird behauptet (S. 16.), vom Tridentinischen Concil selbst weder herausgegeben, noch bestätigt, sondern nur veranlaßt, von der Synode nicht dazu bestimmt worden, einem auf dem Gebiete der Kirche entstandenen Irrthum nach der Weise wahrhaft symbolischer Schriften entgegengesetzt zu werden, sondern nur das bereits aufgestellte Symbol zum praktischen Gebrauch zu verarbeiten, und als einst die Jesuiten in einer Streitsache sein symbolisches Ansehen vor den höchsten kirchlichen Behörden geläugnet haben, sey keine ihrer Ansicht widersprechende Erklärung abgegeben worden. Diesen Gründen sieht man es gar zu deutlich an, daß sie blos äußerlich vorgeschoben sind, um den wahren Grund zu verdecken. Sollte der erste Grund etwas beweisen, so müßte der Verfasser der Symbolik der entschiedenste Anhänger des Episcopalsystems seyn, und den allgemeinen Grundsatz voranstellen, daß symbolische Schriften nur von allgemeinen Concilien ausgehen können. Schwerlich möchte aber die römische Curie diesen Grundsatz zugeben, schwerlich Möhler Recht geben, wenn er (S. 18.), den von Innocens X. und von Clemens XI. gegebenen Constitutionen den symbolischen Charakter aus dem Grunde abspricht, weil ein solcher ihnen nie von der Gesammtkirche förmlich beigelegt worden sey. Wie kann denn die Anerkennung des symbolischen Charakters päpstlicher Constitutionen davon abhängen, ob etwa von einzelnen Männern, Parteien, Provinzen Widerspruch dagegen erhoben wird oder nicht? Wurden denn selbst die Tridentiner Dekrete sogleich einstimmig von

der Gesammtkirche angenommen? Mit welchem Rechte läßt sich überhaupt behaupten, daß, was von dem Oberhaupt der Kirche in der Absicht und mit der ausdrücklichen Erklärung, daß es als allgemeine Glaubensnorm gelten soll, bekannt gemacht wird, nicht an sich als solche gelten müsse, somit auch symbolisches Ansehen habe? Und wie kann denn Möhler ganz unberücksichtigt lassen, daß selbst die Tridentinischen Dekrete ihre symbolische Auctorität nicht an sich schon hatten, sondern erst dadurch erhielten, daß die Väter der Synode die päpstliche Genehmigung förmlich für sie nachsuchten und erlangten, und dem Papste sogar das ausschließliche Recht der Interpretation derselben vorbehalten blieb? Welcher wesentliche Unterschied kann also zwischen diesen vom Papst sanctionirten Dekreten und dem gleichfalls unter päpstlicher Auktorität erschienenen und auf Befehl des Papstes ausgearbeiteten Katechismus stattfinden *)? Daß er nicht dieselbe polemische Tendenz und Form

*) In dem päpstlichen Breve, mit welchem Clemens XIII. im J. 1761 die damals veranstaltete neue Ausgabe des Katechismus begleitete, wird gesagt: Postquam — Tridentina Synodus eas, quae tum temporis ecclesiae lucem obfuscare tentaverant, haereses condemnavit, et catholicam veritatem, quasi discussa errorum nebula, in clariorem lucem eduxit: cum — Praedecessores nostri intelligerent, sacrum illum universalis ecclesiae conventum tam prudenti consilio, tantaque usum esse temperantia, ut ab opinionibus reprobandis abstineret, quae doctorum ecclesiasticorum auctoritatibus fulcirentur; ex ejusdem sacri concilii mente aliud opus confici voluerunt, quod omnem doctrinam complecteretur, qua fideles informari oporteret, et quae ab omni errore quam longissime abesset. Quem librum *Catechismi Romani* nomine typis impressum evulgarunt, dupliciter in ea re laudandi. Nam et illuc eam doctrinam contulerunt, quae communis est in ecclesia, et procul est ab omni periculo erroris, et hanc palam populo tradendam disertissimis verbis proposuerunt etc. Wie kann demnach Möhler S. 17. behaupten, es gehe dem römischen Katechismus die formelle allgemein kirchliche Sanction ab? Offenbar nur unter Voraussetzung

hat, die die Synode ihren Dekreten und Canones gegeben hat, kann einen solchen Unterschied nicht begründen, da hieraus nur folgt, daß er eine symbolische Schrift anderer Art ist (obgleich er ganz auf der Grundlage der Tridentiner Dekrete ruht), nicht aber, daß er gar nicht in die Classe der Symbole gehört. Noch weniger kann der dritte Grund etwas beweisen, da die angeführte Thatsache nur ein Beispiel der päpstlichen Inconsequenz zu Gunsten der Jesuiten ist. Bei jedem andern Schriftsteller würde die ganze Sache für einen bloßen Wortstreit erklärt werden müssen, bei dem Verfasser der Symbolik hat sie den bestimmten Zweck, sich in Ansehung des Symbolischen freie Hand zu behalten, um in Fällen, in welchen es bequem seyn kann, dem Gegner entgegenzuhalten, daß dieß oder jenes nicht als Kirchenlehre angesehen werden dürfe *). Ueberhaupt aber soll dadurch, daß das Symbolische der katholischen Kirche so viel möglich auf das Unläugbarste zurückgeführt wird, die ernste Haltung, Stabilität und über jeden Wechsel menschlicher Meinungen erhabene Objectivität der katholischen Kirche ebenso so sehr in's Licht gesetzt werden, als dagegen bei den Protestanten Möhler sich sichtbar darin gefällt, alles, was nur immer mit irgend einem Scheine so prädicirt werden kann, in der langen Reihe ihrer symbolischen Schriften aufzuführen **).

des Grundsatzes, daß die Auctorität des Papstes unter der Auctorität der allgemeinen Concilien steht, also nicht die höchste in der Kirche ist.

*) Gemäß der von Pallavicini in der Geschichte des Tridentiner Concils VII, 10. empfohlenen Maxime: Quoties damnantur haeretici, optimum consilium est, magis generalia, quippe magis indubitata, complecti.

**) Es verdient hier bemerkt zu werden, wie Möhler in seiner Aufzählung der protestantischen Symbole fast jedem derselben etwas anhängt, worin sich seine hohe Verachtung des Protestantismus verräth. S. 19: Melanchthon erhielt den Auftrag, in einem Aufsatze, später die augsburgische Confession genannt, die Meinungen der Seinigen kurz darzustellen, denn Luther wurde für ein Friedensgeschäft allgemein als untauglich erachtet. S. 20:

Allein auch daran ist es dem Verfasser der Symbolik noch nicht genug. Wie das katholische Dogma zwar wenig Symbolisches hat, aber nur solches, dessen Würde und Bedeutung

---

Melanchthon verfaßte eine Apologie seines Bekenntnisses, welche obgleich von ihr kein öffentlicher Gebrauch auf der Reichsversammlung mehr gemacht werden durfte, später dennoch als die zweite symbolische Schrift der Lutheraner verehrt wurde. — Die Lutheraner hatten wieder eine Gelegenheit gehabt, sich dem Katholicismus gegenüber auszusprechen, und dem Aufsatze Luthers wurde unter dem Namen der Schmalkaldischen Artikel eine Stelle unter den symbolischen Büchern der Protestanten vergönnt. S. 21: Vorzüglich rechnete es sich Andreä, Kanzler von Tübingen, zur höchsten Ehre, eine Formel ausfindig zu machen ꝛc. — An sich hatten die beiden Katechismen Luthers nicht die Bestimmung, symbolische Bücher zu seyn, indeß gefiel es der lutherischen Kirche, dieselben auch unter diesem Gesichtspunkt zu verehren. S. 24: Friedrich III. Pfalzgraf bei Rhein, der vom lutherischen Bekenntniß zum calvinischen übertrat, und auch seinen Unterthanen die ihm beliebten Meinungen aufdrang, ließ einen Katechismus ausarbeiten ꝛc. — Die protestantischen Fürsten hatten meistens gleich dem Pfalzgrafen Friedrich die Ansicht von sich, daß sie anstatt ihrer Unterthanen denken, und ihre individuellen Ansichten nothwendig das Eigenthum Aller werden müßten. S. 25: Der Markgraf von Brandenburg, Johann Sigismund, vermochte es nicht über sich, das Vergnügen zu entbehren, ein besonderes Symbol bei seinem Uebertritt im J. 1614 aus der lutherischen in die reformirte Kirche herauszugeben. — Solche kleinlicht hämische Bemerkungen, deren sich noch viele anführen ließen, sind für die Individualität des Verfassers der Symbolik sehr bezeichnend. Eben dahin gehört, daß er, wie wenn sich dieß von selbst verstünde, geradezu annimmt, alle jene Secten, welchen man sonst eine Stelle in der Symbolik anweist, die Wiedertäufer, Quäker, Methodisten, Swedenborgianer, Socinianer und Arminianer seyen protestantische Secten, nur weitere Expositionen des ursprünglichen Protestantismus, dessen Principien sie zum Theil nur erst recht consequent durchgeführt und auf die Spitze gestellt haben. Daß es nicht gewöhnlich sey, die Socinianer zu den Protestanten zu zäh-

durch nichts anderes Abbruch erleidet, so hat das protestanti-sche nicht nur ungemein viel Symbolisches, so daß der Wert des Einzelnen, das natürlich ohne irgend eine Unterscheidung

---

len, gibt der Verfasser selbst zu; da es indeß den Protestanten noch nicht gelungen sey, die Rationalisten aus ihrer Gemeinschaft zu entlassen, so sey auch nicht abzusehen, warum sie jetzt wenigstens die Socinianer in dieselbe nicht einlassen könnten. Auch werde ja einem jeden, der nur die katholische Kirche verlasse, er möge sonst glauben oder nicht glauben, was nur immer zu glauben oder nicht zu glauben möglich sey, sollte er auch noch so tief unter den Socinianern stehen, die protestantische Kirche mit Freuden geöffnet. Es wäre daher nicht löblich, wenn im Namen der Protestanten eine Intoleranz ausgeübt und den Socinianern die Freude versagt werden wollte, in einer Schrift wenigstens das Ziel ihrer alten Sehnsucht erreicht zu sehen. — Und wer wollte es dem Verfasser versagen, wenn es ihm so große Freude macht, die Socinianer, da sie nun doch einmal keine Katholiken sind, zu den Protestanten im weitern Sinne zu rechnen! Hätte er sich doch beinahe auch die Freude gemacht, die der katholischen Kirche angehörenden St. Simonisten zu den Protestanten zu rechnen, wenn er es nicht vorgezogen hätte, sie lieber gar nicht zu den christlichen Secten zu zählen. Es ist in der That nichts oberflächlicher und äußerlicher als die Meinung, alles, was nicht katholisch ist, oder vom Katholicismus sich losgesagt hat, müsse ebendeßwegen protestantisch seyn. Die Socinianer theilen allerdings mit den Protestanten den Grundsatz der Unabhängigkeit von Menschenauctorität in Glaubenssachen, je pelagianischer aber ihr Lehrbegriff seinem Inhalt nach ist, desto näher stehen sie in dieser Hinsicht dem Katholicismus, wie denn Möhler selbst eine solche Verwandtschaft des Katholicismus und Socinianismus anerkennt (Symb. S. 634. wo die socinianische Rechtfertigungslehre ihrem Inhalt nach katholisch genannt, und nur das an ihr vermißt wird, daß sie der katholischen Salbung entbehre). Der Erinnerung an die St. Simonisten als eine aus der katholischen Kirche entstandene, dieser Kirche angehörende Secte begegnet der anonyme Verfasser der Schrift: Möhler's „Symbolik und ihre protestantisch-symbolischen Gegner" S. 51. durch die Instanz, die Protestanten seyen selbst ein solcher abor-

aufgeführt wird, durch die Menge und Mannigfaltigkeit gar sehr verlieren muß, sondern es ist auch das Symbolische von anderem, das rein subjectiver Natur ist, so abhängig, daß das Mißverhältniß zwischen den beiden Confessionen nicht groß genug gedacht werden kann. Es ist schon gezeigt worden, in welchen Widerspruch dadurch Möhler sich mit dem von ihm aufgestellten Begriff der Symbolik gesetzt hat. Hier ist noch besonders darauf aufmerksam zu machen, wie willkürlich überhaupt eine solche Gegenüberstellung des Katholicismus und Protestantismus ist. Das protestantische Dogma soll, wie (S. 8.) behauptet wird, mit den Ursachen, die bei seiner Hervorbringung zusammenwirkten, gleich subjektiv seyn, und keinen andern Halt und Werth haben, als eben sie. Das in die symbolischen Schriften nicht Aufgenommene sey allerdings auch der protestantischen Religionspartei als solcher nie beizulegen, aber eben so wenig könne man bei diesem Grundsatz stehen bleiben. „Denn diese Religionspartei begnügte sich in der Regel nur mit den Ergebnissen des geistigen Zeugungsprocesses, durch welchen ihr Dogma war gewonnen worden, löste allgemach diese Ergebnisse von ihrem lebendigen und tiefsten Grunde ab, und machte sie dadurch für die Wissenschaft größtentheils unverständlich, so wie denn beinahe immer die Masse mit Abgerissenem und theoretisch in der Luft Schwebendem sich zufrieden gibt.“ Von dieser Ansicht aus hat sich Möhler geradezu erlaubt, den protestantischen Lehrbegriff größtentheils aus den Schriften Luthers und der Reformatoren zu construiren, und sogar in solchen Fällen, in welchen er selbst gestehen muß, daß die öffentlichen Symbole die Lehren und Ansichten Luthers nicht ausdrücken, auf diese nur nebenher Rücksicht zu nehmen, und

---

tus, ohne zu bedenken, wie nahe den Protestanten die Antwort liegt, daß, nachdem mit dem Protestantismus alle geistige Elemente aus der katholischen Kirche ausgeschieden worden, aus einer in den geistlosesten Materialismus versunkenen Kirche allerdings nur noch ein solcher abortus wie der St. Simonismus ist, hervorgehen konnte.

sie so zu behandeln, wie wenn sie neben den Privatschriften Luthers eine durchaus untergeordnete Stelle einnehmen. In allem diesem wiederholt sich nur die völlig willkürliche Behauptung, daß das protestantische Dogma rein subjectiv sey; und der Grund, auf welchen Möhler dieselbe stützt, ist nichts anders als die allerdings nicht zu läugnende Thatsache, daß in Luther zuerst das protestantische Bewußtseyn seinen klarsten und unmittelbarsten Ausdruck gefunden hat. Muß aber alles, was von einem Individuum ausgeht, nur individuell und subjectiv seyn, gibt es nicht allgemeine Grundsätze und Ueberzeugungen, deren objective Wahrheit zwar in einem Individuum zum Bewußtseyn kommt, aber von allem Individuellen und Persönlichen völlig unabhängig, und darum auch nicht blos subjectiv ist? Woher ließe sich die gemeinschaftbildende Kraft einmal ausgesprochener Grundsätze und Ueberzeugungen erklären, wenn sie nur subjective Ansichten wären, und aus einem nur individuell bestimmten Bewußtseyn hervorgiengen? Jene allgemeinen Grundsätze und Grundbegriffe, auf welchen der Protestantismus beruht, hängen nicht blos an der Person Luthers, sie sind so alt, als das Christenthum selbst, weil überhaupt die Wahrheit nie erst in der Zeit entsteht, sondern nur in der Zeit sich offenbart. Je klarer aber die allgemeinen Grundsätze und Ueberzeugungen sich selbst als das Allgemeine und Objective des Protestantismus ankündigen, desto leichter sind sie auch von dem Persönlichen und Subjectiven zu unterscheiden, und es ist nicht der geringste Grund vorhanden, warum die Unterscheidung des Allgemeinen und Besondern, welche Möhler für das katholische Dogma geltend macht, nicht mit demselben Recht auch für das protestantische gelten soll. Mag daher immerhin in den Privatschriften Luthers so vieles sich finden, was nur den individuellen Charakter der Persönlichkeit Luthers an sich trägt, es kann alles dieß, so zufällig, so willkürlich, so subjectiv es seyn mag, dem Protestantismus nicht zugerechnet werden, da ein System, das den Grundsatz, daß in Glaubenssachen keine menschliche Auctorität gelten dürfe, zu seinem ersten und höchsten macht,

auch die Auctorität Luthers für keine unbedingte halten kann, und seine höchsten und wichtigsten Grundsätze und Ueberzeugungen nicht deßwegen für wahr erklärt, weil sie von Luther ausgesprochen und aufgestellt sind, sondern vielmehr nur deßwegen von Luther ausgesprochen und aufgestellt seyn läßt, weil sie an sich wahr sind, und über jedem individuellen Bewußtseyn stehen *). Hieraus folgt nun auch mit aller Evidenz, daß,

*) Wie gewöhnlich bei katholischen Schriftstellern die Meinung ist, dem Protestantismus durch nichts mehr schaden zu können, als durch Angriffe auf die Person Luthers, und welche Mühe sie sich daher immer geben, an dem großen Manne immer wieder etwas aufzusuchen, was einen Schatten auf ihn zu werfen scheint, ist bekannt. Sehr wahr und treffend sagt aus Veranlassung einer solchen Schrift (Ansichten über die protestantische und katholische Kirche, oder Darstellung der Gründe, die einen Protestanten bewogen, zur katholischen Kirche zurückzukehren von J. Probst, zweite Aufl. Leipz. 1830.) Winer in der Leipz. Litt. Zeit. 1833. S. 337.: „Daß Luther in seiner Erkenntniß fortschritt, und immer klarer die göttliche Wahrheit von menschlichem Truge scheiden lernte, ist eine geschichtliche in protestantischen Schriften längst anerkannte Wahrheit, die der Reformation keinen Eintrag thut, und nur dann die Protestanten in Verlegenheit setzen könnte, wenn sie Luther für inspirirt hielten. Ueberhaupt ruht die evangelische Kirche gar nicht auf der Persönlichkeit der Reformatoren, sondern auf der erkannten und festgehaltenen biblischen Wahrheit. Diese würde unerschütterliches Fundament des Protestantismus bleiben, wenn auch der erste Versuch, das Evangelium von menschlichen Zusätzen zu reinigen, durch Männer ohne feste Grundsätze und edlen Willen gemacht worden wäre. Jene Polemik, welche immer von neuem die menschlichen Schwächen der Reformatoren hervorzieht, verfehlt daher ebenso gewiß ihr Ziel, wie sie offenbar unedel ist. Und wie würden es die Katholiken aufnehmen, wollte man protestantischer Seits wieder die Geschichte der schlechten und unsittlichen Päpste als Beweis gegen den Katholicismus brauchen? Gleichwohl steht der Papst als sichtbares Oberhaupt der Kirche in einer viel nähern Berührung mit dem Katholicismus, als die Persönlichkeit der Reformatoren mit der Wahrheit des protestan-

so wenig dem katholischen Dogma etwas zugeschrieben werden darf, was nicht die öffentlichen Symbole, und vor allem die Beschlüsse der Tridentiner Synode, als Bestandtheil desselben anerkennen, ebenso wenig auch das Dogma der protestantischen Religionspartei nach einer andern Quelle dargestellt und beurtheilt werden darf, als nach ihren Symbolen. Warum soll denn nicht auch die protestantische Religionspartei das Recht haben, darauf zu bestehen, daß nur das als ihr öffentlicher Lehrbegriff gilt, was sie selbst dafür erklärt hat? Ist es nicht die ungereimteste Anmaßung, wenn ein Einzelner sich heraus nimmt, sie hierüber erst belehren zu wollen, um ihr etwas aufzudringen, was sie, wenn sie es zu ihren gemeinsamen Lehren und Ueberzeugungen rechnete, von selbst in ihre Symbole aufgenommen haben würde? Wie schwach ist aber auch der Grund, welcher diese Willkür rechtfertigen soll? Wie die Masse sich mit Abgerissenem begnüge, so enthalten auch die Symbole der Protestanten nur abgelöste für sich unverständliche Ergebnisse. Symbole geben allerdings nicht immer eine in's Einzelne eingehende zusammenhängende Entwicklung, sie begnügen sich meistens, die allgemeinen Principien und die aus ihnen sich zunächst ergebenden Folgerungen aufzustellen, es ist in ihnen sehr vieles mehr thetisch behauptet, als genetisch entwickelt, und man muß daher, um sich den innern Zusammenhang, die Entstehung und eigenthümliche Gestaltung des in den öffentlichen Bekenntnißschriften enthaltenen Lehrbegriffs klar zu machen, immer auch noch die Schriften solcher Theologen zu Hülfe nehmen, die als authentische Interpreten des Lehrbegriffs ihrer Religionspartei angesehen werden dürfen, ist

tischen Glaubens. Durch solche Argumente wird die Wahrheit des protestantischen Glaubens auch nicht im mindesten erschüttert werden. Aber zum Glück ist auch das Edle und Tüchtige in dem Character der Reformatoren so überwiegend, daß fast ein habituelles Wohlgefallen am Schlechten dazu gehört, wenn man die Schattenseite ihres Strebens und Handelns geflissentlich hervorkehrt."

aber dieß im Protestantismus anders als im Katholicismus? Enthält denn das Tridentinum ein so vollständig entwickeltes, durch sich selbst verständliches, System, daß man nicht über so manches die näheren Aufschlüsse erst in den theologischen Werken eines P. de Andrada, eines R. Bellarmin und anderer der Synode näher stehender Theologen suchen müßte? Was kann abgerissener, theoretisch in der Luft schwebender seyn, als das starre absprechende Anathema der tridentinischen Canones? Gefällt es also dem Verfasser der Symbolik, die Urheber der protestantischen Symbole deßwegen zur verstandlosen Masse zu rechnen, weil wir in ihnen in den innern Zusammenhang der Gründe und Motive nicht immer so klar hineinsehen, als wir wünschen müssen, so wird auch seine ehrwürdige Synode eine um nichts bessere Masse, da auch sie so vieles behauptet und als Norm aufgestellt hat, wovon wir die Gründe und Motive erst anderswo suchen müssen. Uebrigens widerspricht Möhler auch hier wieder sich selbst. Wie oft sieht er sich, wenn er das protestantische Dogma aus den Privatschriften der Reformatoren so schroff und grell als möglich construirt hat, nachher, um nun doch, nach schon vollendeter Exposition, die Symbole nicht ganz unerwähnt zu lassen, zu dem Geständniß genöthigt, die Symbole haben die ursprünglich harte Lehre gemildert, sie weichen in diesem oder jenem Punkte ab. Um hier nichts weiter darüber zu sagen, wie unsymbolisch ein solches Verfahren ist, den symbolischen Lehrbegriff ausserhalb der Symbole zu construiren, und wo die symbolische Entwicklung erst ihren Anfang nehmen sollte, mit ihr schon fertig zu seyn, so müßte doch eine solche Differenz zwischen den Symbolen und Privatschriften der Reformatoren völlig unbegreiflich seyn, wenn die Verfasser der Symbole, so unselbstständig, wie sie gewesen seyn sollen, sich einzig nur mit den Ergebnissen eines fremden geistigen Zeugungsprocesses begnügt hätten.

Indeß ist hier doch die Frage, wie sich die Privatschriften der Reformatoren zu den öffentlichen Bekenntnißschriften verhalten, und auf welche Seite man sich zu stellen habe, wenn zwischen beiden keine vollkommene Uebereinstimmung statt fin-

det, noch etwas näher zu untersuchen. Undenkbar ist es an sich gewiß nicht, daß es auch eine symbolisch gewordene Lehrweise geben kann, die dem wahren und ursprünglichen Protestantismus nicht eben so gemäß ist, als eine andere, die sich nur in den Privatschriften der Reformatoren, nicht aber in den öffentlichen Symbolen findet, und wer wollte läugnen, daß überhaupt alle in den Symbolen enthaltenen Lehren immer wieder geprüft werden müssen, ob sie dem höchsten Princip des Protestantismus entsprechen oder nicht, da der Buchstabe der Symbole nie eine absolut bindende Auctorität seyn kann? Auch ist leicht zu sehen, daß dieses höchste Princip nicht blos der oberste formale Grundsatz des Protestantismus seyn kann, nach welchem in Glaubenssachen nichts für wahr gehalten werden darf, was nicht die Auctorität der Schrift für sich hat, sondern es kann nur ein materiales Princip seyn, das uns an dem Inhalt jeder Lehre erkennen läßt, wiefern sie dem Protestantismus vollkommen gemäß ist oder nicht. Es muß also ein höchstes inneres Kriterium geben, das sowohl über den Symbolen als den Privatschriften steht, und auf das in beiden Enthaltene auf gleiche Weise als absoluter Maasstab angelegt werden muß. Was daher Schleiermacher von dem Christenthum sagt, daß etwas christlich sey, nicht deßwegen, weil es in den Schriften des N. Test. stehe, sondern vielmehr nur deßwegen in den Schriften des N. T. stehe, weil es christlich sey, muß eben so auch vom Protestantismus gelten, es muß also, wie es ein christliches Bewußtseyn gibt, so auch ein ursprüngliches protestantisches Bewußtseyn geben, dessen Aussagen die leitende Norm für alles äußerlich Gegebene sind. Auch bei dem Katholicismus kann es nicht anders seyn, schon wegen seines durchgängigen Gegensatzes zum Protestantismus, vermöge dessen das Princip des einen von selbst durch das des andern bestimmt wird. Es fragt sich daher nur, wie gewinnen wir dieses Bewußtseyn, oder das dasselbe bestimmende Princip? Ohne Zweifel nur dadurch, daß wir uns aus den am meisten charakteristischen Lehren des Protestantismus den allgemeinen Standpunkt abstrahiren, auf welchem er überhaupt steht. Den Mittel-

punkt des Protestantismus bilden die beiden Grundlehren des Christenthums von der Sünde und der Gnade, in Ansehung welcher mit Recht anerkannt wird, daß dem ursprünglichen Protestantismus nichts mehr widerstreitet, als alles dasjenige, was unter dem allgemeinen Namen des Pelagianismus begriffen wird. Sehen wir aber als den Grund dieser Unverträglichkeit des Pelagianismus mit dem Protestantismus nur die protestantische Lehre an, daß vor der absoluten Heiligkeit und Gerechtigkeit Gottes keine menschlichen Werke und Verdienste gelten können, so haben wir offenbar noch nicht den tiefern und vollständigern Begriff der Sache, sondern müssen erst wieder fragen, warum denn überhaupt vor Gott nichts menschliches gelten kann, eine Frage, worauf die Antwort nur diese ist, daß das Menschliche überhaupt vor Gott an sich nichts ist. Alles also, was dem Menschen eine von Gott unabhängige Selbstständigkeit und Realität des Wesens beilegt, widerstreitet auch dem Princip des Protestantismus, eine solche Selbstständigkeit und Realität hat aber der Mensch, wenn er für frei im vollen Sinne gehalten wird. Denn frei ist, wer sich durch sich selbst bestimmt, das Princip seines Wirkens in sich selbst hat, und wenn nun auch diese Freiheit als eine dem Menschen von Gott gegebene betrachtet wird, so wird doch auch dadurch die Realität eines von Gott unabhängigen Princips nicht aufgehoben, da die Freiheit, woher sie auch abgeleitet werden mag, doch immer wesentlich darin besteht, daß sie in der Sphäre, in welcher sie sich bewegt, durch kein anderes Princip bestimmt wird, als nur durch sich selbst. Auch der Pelagianismus trägt ja kein Bedenken, die Freiheit, die er dem Menschen gibt, als eine ihm anerschaffene anzusehen. Hierin also kann die Ursache seines Widerstreits mit dem Protestantismus nicht liegen, sondern nur darin, daß er mit der Freiheit, sobald sie einmal gesetzt ist, auch einen gewissen Dualismus begründet. Mögen auch die diesen Dualismus constituirenden Principien noch so ungleich und verschieden seyn, auch das untergeordnete ist doch, sobald es als ein freies gesetzt ist, ein in seiner eigenen Sphäre selbstständiges und unabhängiges, und jene Thesis, daß es

ausser Gott nichts an sich Gutes geben könne, kann nicht mehr gelten, wenn mit der Freiheit auch ein Vermögen des Guten ausser Gott gesetzt ist. Gibt es aber ausser Gott ein für sich bestehendes Vermögen des Guten, so kann auch die Thesis nicht mehr gelten, daß alles Gute schlechthin nur durch Gott gewirkt werden könne, denn wenn auch das von der Freiheit ausgehende Gute, sofern die Freiheit selbst von Gott gegeben ist, auf die Causalität Gottes zurückgeführt werden muß, so kann doch diese mittelbare Causalität hier nicht in Betracht kommen, da sie auch vom Pelagianismus nie in Zweifel gezogen worden ist. Gehört es daher zum Wesen des Protestantismus, daß er jedes pelagianische Element streng von sich ausschließt, so kann er auch keine Freiheit zugeben, durch welche ein, wenn auch nur mittelbarer Weise von Gott unabhängiges, Vermögen des Guten gesetzt wird, da auch schon dadurch ein gewisser Dualismus begründet und die absolute Causalität Gottes beschränkt wird. Eben deßwegen aber ist die antipelagianische Tendenz des Protestantismus nichts anderes, als das Bestreben, sich in allem, was sich auf das Verhältniß Gottes und des Menschen bezieht, auf den Standpunkt der absoluten Betrachtungsweise zu stellen, und somit bleibt auch der Katholicismus in demselben Verhältniß, in welchem er die pelagianische Denkweise zur seinigen macht, dem absoluten Standpunkt fern. Der Standpunkt des Katholicismus ist der Standpunkt einer dualistischen Weltansicht, welche, indem sie den Menschen mit dem Vermögen der Freiheit Gott gegenüberstellt, eben dadurch, daß sie die Freiheit zu einem eigenen selbstständigen Princip erhebt, auch die absolute Causalität Gottes oder der göttlichen Gnade beschränkt. Gott und Mensch stehen, wenn ihr gegenseitiges Verhältniß von diesem dualistischen Standpunkt aus betrachtet wird, wie zwei selbstständige Personen einander gegenüber, welche, so ungleich auch ihr Zusammenwirken seyn mag, doch bei allem, was unter den Begriff des Guten gehört, so nothwendig zusammenwirken müssen, daß auch dem menschlichen Wirken, neben dem göttlichen, seine eigene selbstständige objektive Realität zuerkannt werden muß. Dadurch wird nun

aber auch der Begriff des Guten ein blos relativer; das menschliche Wirken, sofern es aus der Freiheit, als dem Vermögen des Guten, hervorgeht, ist an sich schon gut, nur ist es ein niedrigerer Grad des Guten, als dasjenige Gute, das das gemeinsame Resultat der göttlichen und menschlichen Thätigkeit ist, aber auch selbst das durch die göttliche Thätigkeit gewirkte Gute kann nicht als das absolut Gute betrachtet werden, da der Begriff des Guten auch abgesehen von der göttlichen Causalität, und ausserhalb der Sphäre derselben, seine Anwendung findet, die göttliche Causalität also nicht die absolut nothwendige Bedingung des Guten ist. Eben so bringt dieser dualistische Standpunkt, von welchem aus das Verhältniß Gottes und des Menschen, wie das Verhältniß zweier, neben einander stehender, Personen, betrachtet wird, von selbst mit sich, daß die göttliche Gnade in ihrer Beziehung zum Menschen nur als eine äußerlich einwirkende gedacht werden kann, während dagegen der Protestantismus sich genöthigt sieht, dieses Verhältniß als ein inneres und immanentes aufzufassen. Je strenger er seinen Gegensatz gegen den Pelagianismus durchführt, desto nothwendiger ergibt sich hieraus die Folge, die göttliche Gnade als ein wesentliches und nothwendiges Princip des menschlichen Seyns und Wirkens zu denken, wofern es anders irgend einen objektiven Werth haben soll. Es bezieht sich dieß zunächst nur auf das an sich Gute, oder das geistig Gute, ohne welches der Mensch keinen objektiven Werth vor Gott oder kein wahrhaft substanzielles Lebensprincip in sich haben kann, liegt aber hierin nicht die nothwendige Consequenz, daß der menschliche Geist überhaupt für sich zwar der endliche, geschaffene, individuelle Geist ist, sein wahres geistiges Leben aber nur in seiner Identität mit Gott, als dem absoluten Geiste, hat, welcher der absolute Geist nur dadurch ist, daß er in allen endlichen geschaffenen Geistern, die bei der Gleichartigkeit alles geistigen Lebens an sich mit dem absoluten Geist Eins seyn müssen, die immanente Ursache ihres geistigen Seyns und Wirkens ist? Eins aber mit dem göttlichen Geist kann der menschliche nur insofern seyn, sofern, was er Endliches, Geschaffenes, Individuelles an sich hat,

als ein Aufgehobenes gedacht wird, das Individuelle seine natürliche Einheit in dem Allgemeinen hat, der individuelle Geist also sich Eins weiß mit dem allgemeinen Menschengeist, welcher, als der natürliche Mittler zwischen Gott und dem Menschen, sowohl göttlicher als menschlicher oder gottmenschlicher Natur ist. Man pflegt zwar diesen Standpunkt, von welchem aus das Verhältniß des absoluten Geistes zu den geschaffenen individuellen Geistern als ein immanentes aufgefaßt wird, als einen unchristlichen schlechthin dadurch zurückzuweisen, daß man ihn mit dem vagen Namen des Pantheismus bezeichnet, und sich für berechtigt hält, jede Ansicht für eine pantheistische zu erklären, die neben dem specifischen Unterschied der Individuen auch eine reelle Einheit in dem Gattungsbegriff, eine Gattungseinheit, anerkennt. Wer sich jedoch durch abgenützte Namen nicht irre machen läßt, wird sich dadurch nicht zurückhalten lassen, als eine Aufgabe der theologischen Spekulation auch ferner die Frage zu betrachten, ob nicht selbst in dem Falle, wenn jene Ansicht als ein Extrem der Spekulation zurückzuweisen ist, so viel zugegeben werden muß, daß der Protestantismus, wenn er darauf beharrt, alles Pelagianische streng von sich auszuschließen, wenigstens seiner Richtung nach, auf eben diese Seite hin zu stehen kommt, oder auf welchem Punkte, ohne in den Pelagianismus zurückzufallen, die Consequenz abzuschneiden ist, vermöge welcher die Lehre von der allein wirkenden Gnade von selbst auch die Voraussetzung in sich zu schließen scheint, daß in allen endlichen geschaffenen Geistern der Eine absolute Geist das Princip ihres geistigen Lebens und Wirkens ist? Mag der Katholicismus, wozu er aus leicht begreiflichen Gründen sehr geneigt ist, diese wenigstens nicht zu verkennende Richtung des Protestantismus als eine pantheistische verdammen, er selbst geht auf der andern Seite einem in jedem Falle nicht minder gefährlichen Extrem darin entgegen, daß er in seinem Pelagianismus einen Dualismus aufstellt, welcher das ganze Verhältniß zwischen Gott und den Menschen als ein blos äußeres, durch die äußerlich wirkende Gnade vermitteltes, betrachtet wissen will. Aber auch selbst der Vor-

wurf des Pantheismus möchte mit größerem Schein, als er dem Protestantismus gemacht werden kann, am Katholicismus hängen bleiben. Sieht man von der Idee der Immanenz ab, an welcher der Pantheismus nur sofern er die getheilten endlichen Kräfte nicht blos in ihrem Für=sich=seyn, sondern auch in ihrer Einheit mit der Einen absoluten Causalität betrachtet, Theil haben kann, so ist für ihn nichts charakteristischer als die Anschauung der Welt, als eines künstlerisch geordneten und darum göttlichen Organismus, in welchem jedem einzelnen Theile, als einem integrirenden Gliede, seine nothwendige, durch die Idee des Ganzen bedingte, Stelle im Zusammenhange des Ganzen angewiesen ist. Einen solchen Organismus bildet nach dem Katholicismus die äußere sichtbare Kirche, in welcher, von der untersten Stufe bis zur obersten, vom Laien bis zum Papste, alle einzelnen Theile des Ganzen so in einander eingreifen, daß die höhere Stufe immer die nothwendige Einheit und Ergänzung der unter ihr stehenden ist, und alles zulezt in eine höchste Einheit zusammenläuft, welche, obgleich an die Spitze des Ganzen gestellt, doch mit allen ihr untergeordneten Gliedern in einem und demselben Zusammenhang begriffen ist, und sich nur wie das Haupt zu dem Körper verhält. Dieselbe Anschauung wird auch auf die Welt im Ganzen ausgedehnt. Auch die unsichtbare übersinnliche Welt ist ein Theil desselben hierarchischen Ganzen, in welchem Gott selbst nur der erste Hierarch ist. Die Kirche ist die Idee, die Welt das Reale, in welchem sich die Idee manifestirt, und Kirche und Welt zusammen constituiren als wesentliche Grundformen, wie Seele und Leib, Geist und Materie, Denken und Ausdehnung, das hierarchische Universum, aus dessen Idee das ganze System in derselben nothwendigen Folge sich entwickelt, wie aus dem spinozistischen Begriff der absoluten Substanz der spinozistische Pantheismus hervorgeht. Es ist dieselbe nur christlich modificirte Weltanschauung, die dem neuplatonischen Pantheismus zu Grunde liegt, mit welchem, wie sich nachweisen läßt, der Katholicismus auch historisch zusammenhängt. Dieser pantheistische Charakter des Katholicismus schließt jenen dualistischen, von wel=

chem zuvor die Rede war, nicht nur nicht aus, sondern hängt sogar mit ihm sehr genau zusammen. Wie in einem so realistisch gestalteten System, wie der Katholicismus ist, alles der äußern Erscheinung sich zukehrt, so kommt alles darauf an, daß alle Glieder des Systems zwar ihrer äußern Stellung nach für sich dieselbe Freiheit und Selbstständigkeit haben, aber auf sehr verschiedenen Stufen stehen. Der Unterschied des Plus und Minus geht durch das ganze System hindurch, aber ungeachtet desselben steht jedes Glied dem andern auf der ihm zukommenden Stelle, sofern keines das andere entbehren kann, wenn das Ganze ein gerade so gestalteter organischer Körper seyn soll, als ein äußerlich freies und selbstständiges gegenüber. Vom Dualismus, welcher zum Grundcharakter des Pelagianismus gehört, hat also der Katholicismus, daß er die Freiheit und Selbstständigkeit des Einen der gleichen Freiheit und Selbstständigkeit des Andern zur Seite stellt, vom Pantheismus aber, daß er die an sich gleich freien und selbstständigen Glieder seines Systems auf verschiedene Stufen desselben stellt, und sie in dem Zusammenhang eines organisch verbundenen Ganzen einander unterordnet. Je überwiegender aber der äußere hierarchische Organismus ist, desto bedeutungsloser wird das katholische Freiheitsprincip. Die äußere Abhängigkeit, die der hierarchische Organismus fordert, kann mit der innern Selbstbestimmung, die die Idee der Freiheit voraussetzt, nicht zusammenbestehen. Daher besteht, von dieser Seite betrachtet, die Freiheit des Katholicismus eigentlich nur darin, daß jedes Glied des kirchlichen Organismus neben dem andern in der ihm angewiesenen Stellung das gleiche Recht der Existenz hat. Das eigentlich Charakteristische des Katholicismus ist die Abhängigkeit des Einzelnen vom hierarchischen Organismus, oder das Bestimmtwerden des Einzelnen durch eine äußere, ihm gegenüberstehende, Auctorität, weßwegen der Protestantismus im Gegensatz gegen diese äußere Dependenz den Grundsatz der innern Dependenz aufstellt, oder den Grundsatz der Freiheit von jeder äußern, schlechthin bestimmenden, Auctorität. Die äußere Dependenz des Katholicismus wird

im Protestantismus eine innere, welcher zufolge das Individuum, durch die Vermittlung seines Selbstbewußtseyns, nicht von der Kirche, als der äußerlich objektivirten absoluten Wahrheit, sondern von Gott, als dem absoluten Geist, abhängt. Daher ist der Protestantismus eben so innerlich, als der Katholicismus äußerlich. Mit dieser äußeren Dependenz verbindet sich aber nun erst wieder jener Dualismus dadurch, daß jene äußere Dependenz des Einzelnen sich nicht auf Gott, als den absoluten Geist, sondern nur auf die Kirche, als den hierarchischen Organismus, welchem der Einzelne einverleibt ist, bezieht. Nur von der Kirche ist der Einzelne schlechthin abhängig. Die Kirche selbst aber steht, wie die Welt, in welcher die Kirche existirt, Gott dualistisch gegenüber, so daß Gott zwar, wie er Schöpfer der Welt ist, auch Urheber der Kirche ist, aber in keinem immanenten Verhältniß zur Welt und Kirche steht. Was aber von der Kirche im Ganzen gilt, gilt auch von jedem einzelnen Gliede der Kirche, und es tritt nun hier jene pelagianische Freiheitstheorie in ihrem vollen Sinne ein, nach welcher der Mensch nicht in dem Sinne von Gott absolut abhängig ist, daß er nicht, obgleich von Gott geschaffen, durch die ihm anerschaffene Freiheit mit einer gewissen Selbstständigkeit Gott gegenüberstünde. Hierin liegt nun auch der Grund, warum der Katholicismus eben so auf dem Standpunkt der Unmittelbarkeit steht, wie der Protestantismus auf dem Standpunkt der Nothwendigkeit einer nie ruhenden Vermittlung. In dem dualistischen Verhältniß, in welchem der Mensch als frei und selbstständig Gott gegenübersteht, ist er in seiner Freiheit auch unmittelbar gut, er hat in seiner Natur eine Seite seines Wesens, in Ansehung welcher er, was er seiner Idee nach seyn soll, nicht erst werden muß, sondern an sich schon ist. Dem Protestantismus aber ist das Menschliche Gott, dem Absoluten, gegenüber, so sehr das Nichtige, daß es schlechthin nicht in dem beharren kann, was es unmittelbar ist, sondern erst durch einen unendlichen Vermittlungsprozeß werden muß, was es seiner Idee nach werden soll. Das Menschliche hat daher seine Wahrheit nur darin, daß es ein Moment der Manifestation des Göttli-

chen ist. Während daher der Katholicismus an dem Positiven der Unmittelbarkeit festhält, wird der Protestantismus durch die innere Negativität der Idee, die er als bewegendes Princip in sich hat, von einem Moment der Vermittlung zum andern getrieben. Wie also dort das in seiner Ruhe beharrende Seyn ist, so ist hier das in seiner Bewegung begriffene Werden.

Auf diesen Standpunkt der Auffassung der beiden Systeme muß der Symboliker sich stellen, um nicht nur in den innern Organismus derselben tiefer einzudringen, sondern auch in solchen Fällen, in welchen sowohl in der symbolischen Lehre selbst widerstreitende Elemente neben einander liegen, als auch der symbolischen Lehre selbst eine andere zur Seite geht, die auch einen gewissen Anspruch auf den Charakter der Authenticität und Ursprünglichkeit zu machen hat, also in allen Fällen, in welchen nicht blos der Buchstabe der Symbole entscheiden kann, zu beurtheilen, welche Richtung das System seinem wahren Princip nach zu nehmen habe. Hätte daher Möhler in diesem Sinne die Privatschriften der Reformatoren zur Entwicklung und Beurtheilung des protestantischen Lehrbegriffs zu Rathe gezogen, er hätte dadurch nur die Pflicht des Symbolikers erfüllt, da er aber nur in der Absicht auf sie zurückgieng, um das Zufällige, Subjektive, Unzusammenhängende und Widersprechende, das er überhaupt im Protestantismus sieht, nach seiner Meinung noch evidenter zu machen, so hat er eben dadurch seine Pflicht nur um so auffallender verlezt.

Möhler konnte, da ihm das Princip des Protestantismus nur der Egoismus Luthers ist, kein wissenschaftliches Interesse haben, die allgemeine Verschiedenheit des Standpunkts der beiden Lehrbegriffe näher ins Auge zu fassen. Nur aus Veranlassung des Rationalismus der Protestanten, von welchem er in der Vorrede als einer Zeiterscheinnng spricht, werden einige Bemerkungen dieser Art gemacht, auf welche hier mehr wegen der Gegenbemerkungen, die ihnen entgegengesetzt wurden, noch Rücksicht genommen werden mag. Die Glaubenslehre der Katholiken, rühmt die Vorrede S. XIII., umfaßt ebensowohl das, was die Rationalisten einseitig oder auch ausschließend im Chri-

stenthum verehren, als das, was der orthodoxe Protestantismus eben so einseitig oder ausschließend in demselben Christenthum hervorhebe, diese beiden Gegensätze seyen in der That in seinem Dogma ausgeglichen und vollkommen versöhnt. Es sey eben so verwandt mit dem Einen als mit dem Andern, und der Katholik könne darum auch beide begreifen, weil sein System die Einheit von beiden sey, er habe eine innere, in seinem Dogma gegründete, Verwandtschaft mit beiden, und stehe daher auch höher, als beide, er habe, was beide, aber eben darum ihre Einseitigkeiten nicht, sie seyen vielmehr aus der katholischen Glaubenslehre hervorgegangen, und haben sich in dieselbe getheilt, indem die eine Partei das Menschliche in ihr sich zugeeignet habe, die andere das Göttliche. Der Verfasser der Kritik der Möhler'schen Symbolik in der evangel. Kirchenzeitung (Jahrg. 1834. Okt. S. 670.) erwiedert hierauf: Der Katholicismus halte allerdings die Mitte zwischen jenen pantheistischen und rationalistischen Extremen, allein es sey eben nur jene halbe unrechte, semipelagianische Mitte, wornach die göttliche und menschliche Thätigkeit dualistisch als zwei selbstständig wirkende, sich gegenseitig nur unterstützende, Principien (wie Fuß und Stab) neben einander gestellt werden, ohne sich (wie ein krankes Glied und seine Heilung) zu Einer ungetheilten organischen Wirksamkeit zu uniren, und in einander überzugehen. Mit Recht wird auch hier der Pelagianismus als Dualismus bezeichnet, der Verfasser fährt nun aber weiter so fort: Der orthodoxe Protestantismus könne, wie er die ganze menschliche Natur nicht ihrer Substanz, wohl aber ihrer Qualität nach von der Sünde afficirt seyn lasse, so auch nur dann sie als gut anerkennen, wenn sie von dem heiligen Geist in allen ihren Vermögen ganz durchdrungen sey, und darum müsse ihm auch die Heiligung nicht theils als Werk Gottes, und theils als Werk des Menschen, welches eben die semipelagianische Ansicht sey, sondern ebensowohl ganz als Werk Gottes, wie ganz als Werk des erneuerten Menschen, oder als Eine ungetheilte göttlich-menschliche Wirksamkeit erscheinen. Dieß sey die wahre Mitte jener beiden Einseitigkeiten, indem sie nicht jede stückweise,

sondern beide ganz in sich aufnehme und vereinige. Was sollen wir uns aber unter einer göttlich-menschlichen Wirksamkeit in diesem Sinne denken? Wie kann, was ganz das Werk Gottes ist, zugleich ganz das Werk des erneuerten Menschen seyn, ausser sofern Gott durch den Menschen wirkt, alle Thätigkeit also nicht vom Menschen, sondern nur von Gott ausgeht, die göttliche Thätigkeit in der Form der menschlichen erscheint, das Göttliche das an sich Seyende ist, das Menschliche aber die Erscheinung? Wie sollte es daher schlechthin unrichtig seyn, zu sagen, daß der orthodoxe Protestantismus die menschliche Thätigkeit durch die göttliche unterdrücke oder ausschließe? Läßt er sie neben der göttlichen bestehen, somit auch als eine von der göttlichen verschiedene wirken (da keine Thätigkeit als eine schlechthin ruhende gedacht werden kann), so ist eben damit auch dem Pelagianismus offener Raum gelassen. Je größeres Gewicht man mit Recht darauf legt, alles Pelagianische und Rationalistische als den gefährlichsten und verderblichsten Feind der evangelischen Theologie zu bekämpfen, desto wichtiger sollte man es auch nehmen, in einer so wichtigen Sache einen klaren Begriff aufzustellen. Eine göttlich-menschliche Thätigkeit, bei welcher Gott allein wirken, die menschliche Thätigkeit aber nicht ausgeschlossen seyn soll, ist ein völlig unklarer und unhaltbarer Begriff, und was soll es denn heißen, das Werk der Heiligung sey sowohl ganz das Werk Gottes, als auch ganz das Werk des erneuerten Menschen, wenn nicht entweder auch das Werk des erneuerten Menschen das Werk Gottes ist, oder dasselbe Werk theils das Werk Gottes, theils das Werk der Menschen ist, was mit Recht als pelagianisch verworfen wird? Darum weigere man sich nicht, ohne zweideutige Formeln einfach und klar zu gestehen, daß eine gottmenschliche Thätigkeit nur eine solche ist, in welcher zwar Gott allein wirkt, die göttliche Thätigkeit aber in ihrer Erscheinung zu einer menschlichen wird, das Göttliche das innere Princip, das Menschliche die äußere Form der Erscheinung ist. Anders als auf diese Weise, bei welcher das Menschliche nicht als ein für sich wirkendes Princip, sondern nur als ein Moment der Ent-

wicklung des sich selbst zum Menschlichen bestimmenden Göttlichen betrachtet wird, kann das Göttliche und Menschliche nicht zur Begriffs-Einheit des Gottmenschlichen verbunden werden *).

*) In demselben Artikel wird im Gegensatz gegen die von Möhler gemachte Beschuldigung der Unkirchlichkeit oder Akatholicität unserer symbolischen Dogmen großes Gewicht darauf gelegt, daß unsere Kirche an den allein ökumenisch-katholischen Symbolen der alten Kirche ebenso, wie die römische, festgehalten habe. Dieser Consensus verbinde uns mit ihr, wenn auch als verschiedene Aeste doch auf demselben Grundstamme der alten Christenheit wider alle Häretiker, die von der ökumenischen Orthodoxie abgefallen seyn. Dieses Grundzusammenhanges wegen müsse auch die Polemik gegen sie weit irenischer seyn, als gegen die akatholischen Sekten der Socinianer, Unitarier u. dgl. Dem Gegner gegenüber mag immerhin auch daran erinnert werden, an sich aber kann diese ökumenische Orthodoxie nicht sehr hoch angeschlagen werden, da es doch gar zu unprotestantisch wäre, an den Inhalt der ökumenischen Glaubenssymbole deßwegen zu glauben, weil diese Symbole von ökumenischen Concilien sanctionirt worden sind, und nicht vielmehr einzig nur deßwegen, weil ihr Inhalt mit der Lehre der Schrift übereinstimmt. Diese Uebereinstimmung ist aber eine blos zufällige, da ökumenische Concilien, wie bekannt ist, auch so vieles sanctionirt haben, woran kein Protestant glauben kann. Wer daher so geneigt ist, das Princip der ökumenischen Orthodoxie und der Katholicität voranzustellen, und diejenigen, die sich durch dieses Princip nicht gebunden glauben können, als Abgefallene, als Häretiker, als Akatholiker zu bezeichnen, bedenke wohl, ob er dem römischen Katholicismus nicht weit näher steht, als er selbst glaubt, und ob es ihm in seiner irenischen, ihres Grundzusammenhangs mit demselben sich bewußten, Polemik so schwer fallen dürfte, sich zulezt auch noch mit dem Pelagianismus abzufinden, der doch immer wieder in der Kirche die Majorität, das Princip der ökumenischen Orthodoxie, für sich hatte.

Erster Abschnitt.

Lehre von der Sünde und der ursprünglichen Natur des Menschen.

Wir wollen es dem Verfasser der Symbolik nicht zum besondern Vorwurf machen, daß er die Reihe seiner Untersuchungen über die dogmatischen Gegensätze der beiden Confessionen mit den Lehren der religiösen Anthropologie beginnt. Methodischer und der beiden Systemen auf gleiche Weise gebührenden Rücksicht angemessener wäre es unstreitig gewesen, wenn die Lehre von der Kirche vorangestellt worden wäre, da die zu ihr gehörende Lehre von der Tradition und vom Gegensatz der Tradition und der Schrift die beiden Systeme schon über der Frage trennt, aus welcher Erkenntnißquelle die Lehre des Christenthums zu schöpfen sey *). Wollte aber Möhler diese Anord-

*) Nitzsch bemerkt (Protest. Beantw. S. 24.) gegen die Anordnungsweise des Buches, sie sey ganz dazu geeignet, den Protestantismus von vorn herein unverständlich zu machen, weil man mit den wirklichen Lehren schon bekannt gemacht werde, ehe man noch etwas von den Erkenntnißgesetzen und Glaubensgründen erfahren habe, worauf sie gebaut werden. Erst im vorlezten Kapitel der ganzen Darstellung werde vom Gegensatze des Schriftprincips und der Tradition gehandelt. Sie sey wiederum ganz dazu eingerichtet, dem Leser von vorn herein an den schreiendsten Beispielen zu zeigen, daß der Protestantismus ein monströser Irrationalismus sey, der das sittliche Gefühl ebenso, wie die Logik, in allen Menschen gegen sich habe, während sich der Katholicismus ebenso glaubig zur Uebernatürlichkeit erhebe, als er glatt und gefällig auf die Anforderungen des Naturalismus eingehe. Die systematische Anordnung einer Symbolik stehe keineswegs in der Willkühr des

nung nicht wählen, so hat er dadurch weit mehr das katholische als das protestantische System in Nachtheil gesetzt, da der Protestant es sich wohl gefallen lassen kann, sogleich in den innersten und unmittelbarsten Mittelpunkt seines Systems hineinversetzt zu werden, in die Lehre von der Sünde, von deren tiefem Bewußtseyn sein ganzes System durchdrungen ist. Inso-

Symbolikers. Der Gegenstand theile sich seiner Natur nach, und werde von den Punkten aus beschrieben, die die bedingenden seyen, nicht von den bedingten aus. So werde man auch weder in das katholische noch in das protestantische Glaubenssystem ordnungsmäßig durch die Lehre vom Urstande des Menschen eingeführt. Es sey unerläßlich gewesen, von der beiden Seiten gemeinsamen oder ihnen schon streitigen formalen Glaubenslehre auszugehen. Alles dieß ist mit gutem Grunde erinnert, unstreitig hat aber Möhler durch seinen Mangel an Methode sich weit mehr gegen das katholische als das protestantische System verfehlt. Es ist dem protestantischen System ganz gemäß, von der Lehre von der Erbsünde aus auf die Lehre von der Schrift, als der einzigen Erkenntnißquelle des christlichen Glaubens, zu kommen, wie ja auch die Schleiermacher'sche Glaubenslehre, ausgehend von dem unmittelbaren Gefühl der Erlösungsbedürftigkeit, die Lehre von der Schrift als Erkenntnißquelle nicht voranstellt Vom protestantischen Standpunkt aus kann es auch als etwas sich von selbst Verstehendes angesehen werden, daß die Schrift als Erkenntnißquelle gelte, nur an der Schrift ist ihm gelegen, da nun der Katholicismus in jedem Falle die Schrift auch als Erkenntnißquelle anerkennt, so ist es Sache des Katholicismus, sich darüber zu rechtfertigen, daß er neben der Schrift noch eine andere Erkenntnißquelle annimmt, kommt nun aber der Katholik, wie dieß in der Möhler'schen Symbolik geschieht, mit dieser Instanz erst hintennach, am ganz unrechten Orte, so hat er sich dadurch selbst in Nachtheil gesetzt. In der zweiten Ausgabe (vergl. S. 302) muß der Verfasser zur Erkenntniß seines Mißgriffs gekommen seyn, statt jedoch in den drei seitdem erschienenen verbesserten Ausgaben ihn zu verbessern, hielt er es, wie sich in der Folge zeigen wird, für besser, theils eine Rechtfertigung desselben zu versuchen, theils dafür um so mehr seinen Aerger über die Protestanten, die die Schuld davon tragen, auszulassen.

fern mag es hier wenigstens nicht getadelt werden, daß der in der Symbolik sich entwickelnde Streit zuerst an einer Lehre hervortritt, welche beide Theile durch einen so tiefgehenden Gegensatz entzweit, an derselben Lehre, die auch, der Geschichte zufolge, zuerst den großen Kampf ins Leben gerufen hat. Um so mehr aber muß es dann getadelt werden, daß Möhler den Gesichtspunkt, welcher seine Anordnung allein rechtfertigen kann, nicht rein festhielt, und die Lehre vom Urstande des Menschen der Lehre von der Sünde voranstellt. Die Lehre von dem Urstande wurde immer nur aus Veranlassung der Lehre von der Erbsünde in den Kreis der dogmatischen Controverse gezogen, an sich lag sie ausserhalb der Sphäre des religiösen Bewußtseyns, in welche die beide Theile trennenden Differenzen fielen, und die Differenz über sie kann daher auch nur dann richtig verstanden werden, wenn sie die weit wichtigere Differenz über die Lehre von der Erbsünde schon zu ihrer Voraussetzung hat. Aus diesem Grunde gehen wir von der Anordnung, welche Möhler diesen beiden Lehren gegeben hat, ab, und machen die Lehre von der Sünde zum ersten Gegenstand der Untersuchungen, auf welche wir übergehen.

Die Darstellung der Lehre von der Erbsünde und ihren Folgen nach den beiden einander gegenüberstehenden Lehrbegriffen wird mit dem Vorwurf gegen die lutherische Lehre eröffnet, sie beruhe auf so unzusammenhängenden Vorstellungen, daß es keine geringe Aufgabe sey, zu erklären, wie sie in einem und demselben Kopfe verbunden werden konnten, sie sey nach allen Beziehungen hin ohne Sinn und Verstand. Eine Bezeichnung dieser Art in einem Werke, das sich als ein wissenschaftliches ankündigte, und den Vorsatz einer streng wissenschaftlichen Untersuchung ausdrücklich aussprach, kann nach allem demjenigen, wodurch der Verfasser der Symbolik seine Leser seit der zweiten Ausgabe auf eine solche Polemik schon in der Einleitung vorbereitet hat, nichts Auffallendes mehr haben, es fragt sich daher nur, wie er diese Sinn- und Verstandlosigkeit nachzuweisen im Stande ist.

Was ihn zu einer so schweren Beschuldigung der lutheri-

schen Lehre bestimmte, ist die Vorstellung, die er sich von ihr machte, der Mensch habe durch die Erbsünde etwas verloren, was ursprünglich einen integrirenden Bestandtheil seiner Natur ausmachte, nämlich nichts Geringeres, als die vernünftige Anlage, so daß man glauben möchte, er habe nun sogleich so argumentirt: wer von seiner Natur eine solche Ansicht habe, sich selbst die Vernunft abspreche, habe es nur sich selbst zuzuschreiben, wenn man auch seine Lehre eine unvernünftige, sinn- und verstandlose nenne. Die noch unbestimmte und unklare Beschreibung, die die augsburgische Confession *) von der Erbsünde gebe, so entwickelt nun Möhler seine Anklage, habe die Apologie (Art. II, 2.) durch die Bemerkung erläutert, es soll dadurch nichts anders angedeutet werden, als daß dem auf natürlichem Wege erzeugten Menschen die Anlage oder die Gaben mangelten, Furcht gegen Gott und Vertrauen auf ihn zu erzeugen. Vergleiche man mit dieser Behauptung, was Luther und die Seinigen über den ursprünglichen Zustand des Menschen und die natürlichen Kräfte, mit welchen er begabt worden, lehrten, so sey offenbar, daß der gefallene Mensch als solcher die Tugenden nicht mehr entwickeln könne, die dem noch Reinen möglich waren, und deßhalb nicht könne, weil ihm die Kräfte dazu mangeln. Daher haben sich die Reformatoren in der Lage gesehen, die Lehre aufzustellen, er habe gewisse natürliche Kräfte nicht mehr. Noch deutlichern Aufschluß über diese abhanden gekommenen natürlichen Kräfte gewähre die Concordienformel, wenn sie mit Verwerfung der Ansicht der Synergisten sich dahin erkläre, daß der gefallene Mensch auch nicht einmal mehr das bloße natürliche Vermögen besitze, Gott und seinen heiligen Willen zu vernehmen und dem Erkannten gemäß zu wollen, also, mit einem Worte, das Erkenntniß- und Willensvermögen, insofern sich dasselbe auf die göttlichen Dinge be-

*) Art. II. Docent, quod post lapsum Adae omnes homines, secundum naturam propagati, nascantur cum peccato, hoc est, sine metu Dei, sine fiducia erga Deum et cum concupiscentia.

zieht, dem mit der Erbsünde Behafteten absprechе, oder, wenn wir wollen, die vernünftige Anlage. Dasselbe liege in der von den Lutheranern wiederholt gegebenen Versicherung, daß durch die Erbsünde das Bild Gottes, d. h. die Vernünftigkeit, die vernünftige Anlage im Menschen, vertilgt und den Nachkommen Adams geraubt worden sey. Diesen Bestimmungen zufolge werden gegen die lutherische Lehre von der Erbsünde folgende Haupteinwendungen gemacht:

1) Es sey schlechterdings undenkbar, wie aus dem Organismus des menschlichen Geistes ein Glied herausgenommen und vertilgt werden könne, wie ein Vermögen einer einfachen Wesenheit, die nicht aus Theilen zusammengesetzt sey, deren Vermögen nur für die Wissenschaft auseinandergehalten werden, indem an sich das Eine in Allen und Alle in dem Einen seyen, solle von allen übrigen abgelöst und vernichtet werden mögen. Dieß sey jedoch nur die negative Seite dieser Lehre, aber ebensowenig könne man sich

2) von dem Positiven, das an die Stelle des Entzogenen getreten seyn soll, eine Vorstellung machen. Sey es unbegreiflich, wie das Bild Gottes aus dem menschlichen Geiste mit der Wurzel ausgerottet werden konnte, so sey es noch unbegreiflicher, wie eine neue Essenz in den Geist eingefügt werden konnte. Dieß müsse man aber annehmen, da Luther in dem Commentar über die Genes. Cap. 3. sich von der Erbsünde des Ausdruckes bediene, sie sey de essentia hominis, demnach aus dem Bösen, gleich den Gnostikern und Manichäern, etwas Wesenhaftes mache. Nur daraus, daß schon Luther von der Sünde als etwas Substanziellem spreche, lasse es sich erklären, daß Matthias Flacius zulezt geradezu mit der Behauptung aufgetreten sey, die Erbsünde sey die Substanz des gefallenen Menschen. Wenn nun auch, nachdem die Verwirrung den höchsten Grad erreicht hatte, wieder eine rückgängige Bewegung zur katholischen Betrachtungsweise stattgefunden habe, so sey doch immer der lutherische Begriff der Concupiscenz geblieben, welchen die Reformatoren als den einzig biblischen, einzig richtigen, genauen und erschöpfenden von der Erbsünde der christlichen Welt haben

aufdringen wollen. Diese Concupiscenz aber sey keineswegs eine nur vorherrschende Neigung des ganzen Menschen zum Sinnlichen und Endlichen, sondern ein völliges Auf- und Untergehen aller Triebe, Neigungen und Bestrebungen des Gefallenen und nicht Wiedergeborenen im Bösen, das wahre Ebenbild des Teufels (Symb. S. 63—72.).

Es ist demnach nichts anders als der manichäische Begriff des Bösen, welcher nach dieser Darstellung der lutherischen Lehre von der Erbsünde zu Grunde liegen soll, ja etwas noch Schlimmeres, als der Manichäismus ist, stellt sich uns in ihr dar, da der von Manes ergriffene Ausweg, die Substanzialität der Sünde von einem selbstständigen von Gott unabhängigen Princip des Bösen abzuleiten, für Luther nicht offen stehen konnte. Luther konnte, da er die Freiheit des Willens läugnete, und alles von einer unabweisbaren göttlichen Nothwendigkeit beherrscht werden ließ (S. 38.), nur Gott selbst zum Urheber des moralischen Bösen machen. Ebendeßwegen aber besteht der höchste Vorwurf, welcher der lutherischen Lehre gemacht werden kann, zulezt darin, daß sie den Begriff der Sünde oder des moralisch Bösen, sofern dasselbe nur als die eigene freie That und Schuld des Menschen betrachtet werden kann, völlig aufhebt. Nachdem Gott eine solche mechanische Thätigkeit an dem Menschen verübt habe, als da sey die gewaltsame, allem erleuchteten Denken so tief widersprechende Vertilgung eines natürlich geistigen Vermögens und zwar seines religiös-moralischen, jenes ihn allein und wahrhaft vor den Thieren auszeichnenden Vorzugs, könne von gar keiner Sünde mehr von Adam bis auf Christus gesprochen werden, und alles moralische Uebel wandle sich in ein physisches um. „Wie sollte der Mensch sündigen, der auch nicht einmal die dunkelste Kenntniß von Gott und seiner Bestimmung haben kann, der nicht einmal ein Vermögen, das Heilige zu wollen, und keine Freiheit besitzt? Er mag rasen, er mag wüthen und zerstören, aber seine Handlungsweise wird nicht anders, als die eines wilden Thieres gewürdigt werden können" (S. 75.).

Stellen wir nun mit der lutherischen Lehre von der Erb-

sünde, wie sie die Symbolik auffassen zu müssen glaubt, sogleich die Lehre der katholischen Kirche zusammen, so besteht dieselbe, höchst einfach in folgenden Sätzen: „Adam verlor durch seine Sünde seine ursprüngliche Gerechtigkeit und Heiligkeit, wurde an Leib und Seele verschlimmert und dem Tode unterworfen. Dieser sein sündhafter Zustand geht auf alle seine Nachkommen über, und zwar vermöge der Abstammung von ihm mit der Folge, daß niemand durch sich selbst im Stande ist, Gott wohlgefällig zu handeln und in anderer Weise vor ihm gerecht zu werden, als allein durch das Verdienst Jesu Christi, des einzigen Mittlers zwischen Gott und den Menschen.“ Werde nun zu dem Gesagten noch beigefügt, daß die Väter von Trient die Freiheit, obwohl sie sie als sehr geschwächt darstellen, auch dem gefallenen Menschen noch beilegen und deßhalb lehren, daß nicht alles religiös-sittliche Thun desselben nothwendig Sünde, wenn gleichwohl auch nie (aus sich und durch sich) gottgefällig und vollkommen sey, so sey alles und zwar in der symbolischen Form mitgetheilt, was streng als Kirchenlehre festzuhalten sey (Symb. S. 57. f.).

Die Controverse zwischen beiden Kirchen in dieser Lehre betrifft somit nach dieser Darstellung vorerst (um die mit der Lehre von der Erbsünde zusammenhängende Lehre von der Freiheit des Willens noch auf sich beruhen zu lassen) die allerdings sehr wichtige Frage: ob der Mensch im Zustande der Erbsünde noch Mensch sey, d. h. ein sittlich vernünftiges Wesen, ob nicht vielmehr ein rein thierisches, ja diabolisches Wesen? Das leztere soll die Lehre der lutherischen Kirche seyn, und nur die katholische vindicirt, wie behauptet wird, dem Menschen seine menschliche Würde, seine vernünftige Natur.

Sehen wir uns nach den Beweisen für die dem Symboliker eigene, selbst von Bellarmin in diesem Umfang nicht gewagte Behauptung um, daß die lutherische Lehre von der Erbsünde dem Menschen die vernünftige Anlage abspreche, so werden wir auf die Worte der oben angeführten Stelle der Apologie verweisen, nach welchen dem Menschen im Zustande der Erbsünde

die potentia, oder die dona, efficiendi timorem et fiduciam erga Deum, fehlen sollen. Wer sollte aber diese Worte von einem völligen Mangel der vernünftigen Anlage des Menschen verstehen können? Es ist aus dem ganzen Zusammenhang der Stelle, aus welcher diese Worte genommen sind, vollkommen klar, daß von Furcht Gottes und Vertrauen auf Gott nur in derjenigen Beziehung die Rede ist, in welcher diese Eigenschaften dem Menschen eine an sich Gott wohlgefällige Beschaffenheit geben. Melanchthon setzt jene Behauptung der Lehre der Gegner entgegen, welche tribuunt humanae naturae integras vires ad diligendum Deum super omnia, ad facienda praecepta Dei, quoad substantiam actuum, nec vident, se pugnantia dicere. Nam propriis viribus posse diligere Deum super omnia, facere praecepta Dei, quid aliud est, quam habere justitiam originis? Quod si has tantas vires habet humana natura, ut per sese possit diligere Deum super omnia, ut confidenter affirmant scholastici, quid erit peccatum originis? Quorsum autem opus erit gratia Christi, si nos possumus fieri justi propria justitia? Quorsum opus erit spiritu sancto, si vires humanae per sese possunt Deum super omnia diligere et praecepta Dei facere? — Postquam scholastici admiscuerunt doctrinae christianae philosophiam de perfectione naturae, et plus quam satis erat, libero arbitrio et actibus elicitis tribuerunt, et homines philosophica seu civili justitia, quam et nos fatemur rationi subjectam esse, et aliquo modo in potestate nostra esse, justificari coram Deo docuerunt, non potuerunt videre interiorem immunditiam naturae hominum (Apol. I. S. 52.). Nur also der Lehre von einer für sich schon genügenden Vollkommenheit der menschlichen Natur, vermöge welcher der Mensch schon durch seine natürlichen Kräfte Gott so lieben kann, wie er ihn lieben soll, wird die lutherische Lehre von der Erbsünde entgegengesetzt. Folgt aber daraus, daß ein gewisses natürliches Vermögen des Menschen aus irgend einer Ursache nicht mehr im Stande ist, in dem höchsten Grade seiner Thätigkeit sich zu äußern, daß es überhaupt nicht mehr vorhanden, sogar substanziell verschwunden sey? Dann müßte ja, weil der Mensch

mit seinen natürlichen Kräften die justitia originis nicht erlangen kann, hieraus auch folgen, daß ihm auch die justitia civilis zu üben nicht mehr möglich ist, weil die justitia civilis und die justitia originis in dem Begriff der justitia Eins sind, die eine wie die andere nur eine Aeußerung der vernünftigen Anlage des Menschen ist *). Oder soll etwa daraus, daß die Phantasie

*) In den neuen Untersuchungen S. 15. f. hat Möhler gegen das Obige eingewendet: Was Melanchthon die bürgerliche oder philosophische Gerechtigkeit nenne, sey nur der Schein der Tugend, eine Larve von Tugend. Derselbe Melanchthon sollte nun in der Apologie gelehrt haben, daß eine derartige Tugend, die ihm keine war, die er sogar geradezu für Laster erklärte, blos eine niedrigere Thätigkeitsäußerung derselben Potenz sey, die auf einer höhern Stufe der Entwicklung die Urgerechtigkeit aus sich hervortreibe! Dieß sey ebensoviel, wie wenn jemand sagen wollte, nach Melanchthon sey die Gottlosigkeit der erste Ansatz zur Gottseligkeit, der Ehebruch nur eine niedrige Stufe der Keuschheit u. s. w. Darauf ist zu erwiedern: Die justitia civilis in dem Sinne, in welchem die Reformatoren sie nahmen, ist ein relativer Begriff, bei welchem eine negative und positive Seite zu unterscheiden ist. Negativ verhält sich allerdings die justitia civilis zur justitia originalis, sofern sie nicht wie diese die absolute Gerechtigkeit ist, und von diesem Gesichtspunkt aus mag dann alles gesagt werden, was zu ihrem Nachtheil gesagt werden kann, um sie, weil sie nicht die absolute Tugend ist, als ein bloßes Scheinbild, eine bloße Larve der Tugend zu charakterisiren. Allein es wird dadurch immer nichts weiter gesagt, als nur dieß, daß sie nicht die absolute Tugend ist, sondern sich blos negativ zu ihr verhält. Eine Tugend aber, die nicht die absolute ist, ist deßwegen nicht schlechthin gar keine Tugend, und noch weniger unmittelbar das Laster, das Böse im positiven Sinne, sie ist, sofern sie nicht die absolute Tugend ist, die Tugend im relativen Sinne, weil dem Absoluten das Relative entgegensteht. Wäre die justitia civilis, weil sie nicht die absolute Gerechtigkeit oder Tugend ist, ebendeßwegen geradezu das Laster, so wäre nicht zu begreifen, wie sie demungeachtet als das gerade Gegentheil der Tugend mit dem Namen der Tugend bezeichnet wird. Sofern sie daher als justitia civilis doch immer eine justitia ist, hat sie als solche

ur bei wenigen Menschen die schöpferisch bildende Kraft des ichters ist, der Schluß gezogen werden, daß allen, bei welen sich die Phantasie nicht in dieser höchsten Potenz ihrer Thägkeit äußert, das Vermögen der Phantasie völlig abzusprechen t? Daß aber Möhler wirklich auf diese Weise schließt, wenn

auch ihren positiven relativen Werth, und es ist daher auch eine ganz falsche Behauptung, daß die Reformatoren die justitia civilis geradezu für Laster erklärt haben. Derselbe Melanchthon, welchem Möhler diese Behauptung unterschieben will, sagt Apol. der Augsb. Conf. Art. II. De justif. S. 64.: Nos autem de justitia rationis (daß diese dieselbe justitia ist, die sonst civilis genannt wird, wird doch wohl nicht geläugnet werden) sic sentimus, quod *Deus requirat eam*, et quod propter mandatum Dei necessario sint facienda honesta opera, quae decalogus praecipit, juxta illud: *lex est paedagogus.* Item: *lex est injustis posita.* Vult enim Deus coerceri carnales illa civili disciplina, et ad hanc conservandam dedit leges, literas, doctrinam, magistratus, poenas. Et potest hanc justitiam utcunque ratio suis viribus efficere, quamquam saepe vincitur imbecillitate naturali, et impellente diabolo ad manifesta flagitia (nicht das Daseyn dieser justitia also, sondern ihr Nichtdaseyn, wenn sie durch die Triebe, die sie bändigen soll, verdrängt wird, macht die flagitia). Quamquam autem huic justitiae rationis libenter tribuimus suas laudes, nullum enim majus bonum habet haec natura corrupta — tamen non debet cum contumelia Christi laudari. Es ist derselbe Unterschied, welchen das N. T. zwischen dem Psychischen und Pneumatischen macht. Das Psychische ist nicht das Pneumatische, weil ψυχικὸς ἄνθρωπος οὐ δέχεται τὰ τοῦ πνεύματος τοῦ θεοῦ (1 Cor. 2, 14.), wäre aber nicht gleichwohl im Psychischen die Receptivität für das Pneumatische, also eine dem Pneumatischen verwandte positive Qualität, ein minimum des Pneumatischen (über welche Seite des Psychischen eine in der Folge anzuführende treffliche Stelle aus Calvin's Instit. zu vergleichen ist), so könnte nimmermehr der Psychische zum Pneumatischen werden. Der ganze Einwurf beruht demnach, wie sich die formale Logik auszudrücken pflegt, auf einer Verwechslung des contradictorisch Entgegengesetzten mit dem conträr Entgegengesetzten.

er den lutherischen Begriff der Erbsünde in die Vernichtung der vernünftigen Anlage des Menschen setzt, erhellt eben so deutlich aus den Stellen der Concordienformel, auf welche er sich beruft. Nicht der modus agendi, die capacitas, aptitudo, habilitas, potentia, die vires überhaupt und an und für sich werden dem gefallenen Menschen abgesprochen, sondern durchaus nur, wie ja von Möhler selbst (S. 66.) anerkannt werden muß, in Beziehung auf die *res spirituales et divinae*. Mit welchem Rechte kann demnach Möhler als völlig gleichgeltende Ausdrücke dafür setzen, daß dem mit der Erbsünde Behafteten die vernünftige Anlage, die geistige Anlage, die Vernünftigkeit, der Vorzug, der ihn allein und wahrhaft vor den Thieren auszeichne, abgesprochen werde, und (S. 77.) von einem Gewaltstreich reden, die religiöse Anlage des Menschen, das Gottebenbildliche, in ihm zu vertilgen? Und welcher Widerspruch ist es, zugleich zuzugestehen (S. 66.), daß die Concordienformel den gefallenen Menschen doch nicht gerade für ein unvernünftiges Geschöpf halten wolle, vielmehr ihm als einer *creatura rationalis* auch *post lapsum* *) Vernunft zuschreibe, und

*) Sol. decl. II. De lib. arb. S. 661. vgl. S. 672.: Verum est, quod homo etiam ante conversionem sit creatura rationalis, quae intellectum et voluntatem habeat. Diese Stelle führt Möhler S. 66. selbst an, legt aber das Hauptgewicht auf die folgenden Worten; intellectum autem non in rebus divinis, et voluntatem, non ut aliquid boni et sani velit, wie wenn dadurch wieder aufgehoben würde, was zuvor von dem intellectus und der voluntas als wesentlichen Eigenschaften der creatura rationalis gesagt ist! Wie schlechtbegründet die Behauptung ist, daß in diesem Sinne von der Natur des Menschen etwas hinweggekommen, oder der intellectus und die voluntas als natürliche Kräfte ihm fehlen, mag zum Ueberfluß auch folgende Stelle aus Luthers Comm. in Gen. cap. 3. (Erl. Ausg. der Op. exeg. lat. T. I. S. 211.) beweisen: Manet quidem natura, sed multis modis corrupta, siquidem fiducia erga Deum amissa est, et cor plenum est diffidentia, metu, pudore. Sic manent in natura membra eadem, sed quae antea nuda

gleichwohl ebendaraus die unverkennbar zu Tage liegende Behauptung abzuleiten, daß der von Gott verstoßene Adam keine geistige Anlage mehr für Gott und sein Reich bewahrt habe? Denn wenn auch die Concordienformel der Vernunft blos die endliche Welt als Wirkungskreis anweist *), so wird doch Möhler nicht läugnen wollen, daß die Vernunft der Substanz nach dasselbe geistige Vermögen bleibt, wenn auch der Wirkungskreis, in welchem sie thätig ist, ein sehr verschiedener ist, und wenn es auch Folge des Falls ist, daß die Vernunft sich nicht über den Wirkungskreis der justitia civilis erheben kann, so kann ihr nicht die geistige Anlage überhaupt abgesprochen werden, sondern nur diejenige Potenz und Energie derselben, die sie für dasjenige fähig macht, was die Verfasser der symbolischen Bücher der lutherischen Kirche unter den res spirituales et divinae verstanden. Daß aber darunter nicht das Geistige überhaupt im weitesten Sinne des Worts zu verstehen ist, sondern nur das Geistige in dem Sinne, in welchem der durch die Vermittlung des Christenthums mitgetheilte göttliche Geist Geistiges in dem Menschen wirkt, ist sonnenklar, und so unrichtig ist daher die ganze Behauptung Möhler's, daß die Concordienformel viel-

cum gloria conspiciebantur, nunc tanquam turpia et inhonesta velantur propter interiorem defectum, quod natura fiduciam in Deum per peccatum amisit, si enim crederemus, non erubesceremus. Es ist also zwar eine Veränderung der Natur erfolgt, aber nur eine solche, bei welcher die Natur ihrer Substanz nach dieselbe geblieben ist, es kann ihr somit auch kein zu ihrem Wesen gehörendes geistiges Vermögen fehlen, so wenig als der Mensch durch den Fall irgend ein körperliches Glied verloren hat.

*) Selbst diese Bestimmung ist, streng genommen, nicht ganz richtig, da die Concordienformel in der nachher anzuführenden Stelle der menschlichen Vernunft auch nach dem Fall ein Fünkchen der wahren Gotteserkenntniß noch zugesteht, obgleich allerdings sonst die Concordienformel die Ueberreste der geistigen Kräfte auf die externa und hujus mundi res, quae rationi subjectae sunt, beschränkt, wie z. B. S. 641.

mehr in geradem Widerspruch mit derselben dem Menschen im natürlichen Zustande die von Möhler ihm abgesprochene, sittlich religiöse Anlage ausdrücklich beilegt, und sie blos soweit beschränkt, daß sie den Menschen durch sie allein sich noch nicht in die Sphäre erheben läßt, die ihm erst durch das Christenthum geöffnet wird: Etsi humana ratio, seu naturalis intellectus, hominis obscuram aliquam notitiae illius scintillulam reliquam habet, *quod sit Deus, et particulam aliquam legis tenet* (dieß gehört doch wohl zu dem den Menschen vor den Thieren auszeichnenden natürlich geistigen Vermögen und zwar dem religiös-moralischen, das Möhler, wie S. 75. mit klaren Worten zu lesen ist, durch die lutherische Lehre von der Erbsünde vertilgt seyn läßt!) *), tamen adeo ignorans, coeca

*) In den neuen Untersuchungen S. 24. sucht Möhler dieser Beweisstelle dadurch zu entgehen, daß er die notitia von einer bloßen Notiz verstanden wissen will. Eine Notiz, eine Kunde von Gott, sey keine religiöse Anlage, die Notiz überkomme der Mensch durch historische Ueberlieferung, die er mit dem Verstand auffassen, in sein Gedächtniß niederlegen und aufbewahren könne, bis sie immer mehr verschwinde, und endlich zum bloßen Schatten von einer Notiz (notitiae scintillula) herabsinke; um aber diese Notiz zu glauben, werde ein höheres Vermögen erfordert, als das, was die Concordienformel Vernunft und Verstand nenne; die religiöse Anlage mit einem Wort, welche sie dem gefallenen Menschen gerade auch nach dieser Stelle absprече, eben weil sie nicht sage, der gefallene Mensch glaube noch ein wenig an Gott, sondern nur, er habe noch eine dürftige Kunde von Gottes Daseyn, d. h. er habe so Etwas davon gehört, es sey ihm ein dunkles, verworrenes Gerücht zu Ohren gekommen, daß es einen Gott gebe. Wollte man auch die Richtigkeit dieser Deutung zugeben, so müßte doch völlig unbegreiflich bleiben, wie eine historisch überlieferte Notiz dieser Art im Bewußtseyn des Menschen sich erhalten könnte, wenn das Bewußtseyn des Menschen nicht von Natur ein religiöses wäre. Allein die Deutung selbst ist völlig willkührlich, und gegen den Sprachgebrauch unserer symbolischen Bücher, welche die notitia Dei neben timor Dei, fiducia erga Deum unter die zur justitia ori-

et perversa est ratio illa, ut etiamsi ingeniosissimi et doctissimi homines (bei solchen sezt doch gewiß die Concordienformel eine vernünftige Anlage voraus!) in hoc mundo evangelium de filio Dei et promissiones divinas de aeterna salute legant vel audiant, tamen ex propriis viribus percipere, intelligere, credere et, vera esse, statuere nequeant. Quin potius quanto diligentius in ea re elaborant, ut spirituales res istas (also die geistigen Dinge in dem zuvor angegebenen Sinne) *suae rationis acumine* indagent et comprehendant, tanto minus intelligunt et credunt, et ea omnia pro stultitia et meris nugis et fabulis habent, *priusquam a spiritu sancto illuminentur et doceantur* (Art. II. De lib. arb. S. 657.) *). Wenn aber Möh-

ginalis gehörenden dona rechnen. Apol. der augsb. Conf. I. S. 52. 54. Hieraus ist deutlich die höhere Bedeutung zu ersehen, die sie mit dem Worte notitia verbinden; die notitia Dei, wie sie im Zustande der justitia originalis stattfand, ist ihnen das Gottesbewußtseyn im höchsten Sinne, eine Erkenntniß Gottes, die von selbst auch Glaube an Gott ist. Der Gebrauch des Wortes notitia in jener Stelle der Concordienformel berechtigt also keineswegs, ihr nur die dürftige Vorstellung einer äusserlich zugekommenen Notiz unterzuschieben, aber ebensowenig liegt auch in dem übrigen Inhalt der Stelle etwas, was darauf hinwiese. Es wird mit keinem Worte gesagt, oder irgendwo angedeutet, daß jene, wenn auch noch so schwache Kenntniß Gottes nur auf dem Wege einer äussern historischen Ueberlieferung dem Menschen geblieben sey, sie wird vielmehr ausdrücklich der humana ratio, dem naturalis intellectus beygelegt, also als ein unmittelbares, wenn auch kaum noch dämmerndes Gottesbewußtseyn betrachtet.

*) Gegen das obige Argument erhebt Möhler in den neuen Untersuchungen S. 27. die Frage: „Ist denn Scharfsinn und Gelehrsamkeit ein Beweis frommen Sinnes und eine Aeußerung der religiösen Kräfte des Menschen?" Allerdings nicht, wird aber die vernünftige Anlage des Menschen mit den religiösen Kräften desselben geradezu identificirt, wie von Möhler durchaus geschieht, so daß er von dem Menschen mit dem ursprünglichen sittlich religiösen Vermögen für die res spirituales et divinae, oder von dem Menschen, sofern Christus in ihm wirkt, nach un-

ler, um nun einmal die genannte Behauptung den Bekenntnißschriften der Lutheraner aufzudringen, (S. 66.) zu verstehen gibt, wenn auch nach solchen Stellen dem gefallenen Menschen noch Vernunft zugeschrieben werde, so sey dieß eben nur ein eigener Sprachgebrauch der Concordienformel, auch außerhalb der Sphäre der res spirituales et divinae eine Thätigkeit der Vernunft anzunehmen und von Vernunft in diesem Sinne zu reden, so hat er selbst den allgemein angenommenen Sprachgebrauch aufs entschiedenste gegen sich. Denn das ist doch wohl noch niemand in Sinn gekommen, Heiden, Juden und Muhammedanern, überhaupt allen, die nicht Christen sind, ebendeßwegen, weil sie dieß nicht sind, oder auch den Christen selbst, sofern sie noch nicht durch den Geist wiedergeboren sind, das Vermögen der Vernunft, oder die geistige Anlage abzusprechen, und sie somit aus der Sphäre des Menschenlebens in die Sphäre des bloßen Thierlebens herabzusetzen. Wie hätte es denn sonst Möhler selbst unternehmen können, um der gefährlichen Selbsttäuschung zu begegnen, daß uns Menschen keine religiöse Anlage mehr zurückgeblieben, und darum auch keine Möglichkeit eines höheren Sehnens mehr vorhanden sey, aus der Betrachtung des Heidenthums zu zeigen (S. 78. f.), daß allerdings auch bei den Heiden noch ein höheres Fünkchen glühe (also eben jene scintillula, die selbst die Concordienformel in der zuvor angeführten Stelle der humana ratio übrig läßt), wenn Vernunft und geistige Anlage nur da anzunehmen wäre, wo sie als das Vermögen der res spiritua-

serer symbolischen Lehre durchaus nur das Thier, „das irdische Dinge berechnende und erwägende Vieh" (neue Unters. S. 26.) unterschieden wissen will, so müssen entweder Scharfsinn und Gelehrsamkeit eine Aeußerung der religiösen Kräfte des Menschen seyn, oder wenn sie davon verschieden seyn sollen, so müßten sie in demselben Sinn, in welchem sie den ingeniosissimi et doctissimi homines beigelegt werden, auch den Thieren beigelegt werden können; eine Absurdität, die doch wohl selbst Möhler den Verfassern unserer symbolischen Bücher aufzubürden Anstand nehmen dürfte.

les et divinae im Sinne der Concordienformel sich äußert? Sonst müßte jenes höhere, auch im Heidenthum glühende Fünkchen völlig dasselbe seyn, was dieses Vermögen der res spirituales et divinae ist, und es müßte somit auch, was gewiß die Ansicht Möhler's nicht seyn kann, zwischen Heidenthum und Christenthum in Beziehung auf die res spirituales et divinae kein Unterschied mehr seyn. Entweder sagt also, auf diese Alternative müssen wir nothwendig zurückkommen, die von Möhler gebrauchte Bezeichnung, die lutherische Lehre von der Erbsünde spreche dem Menschen die Vernünftigkeit, oder die geistige und religiöse Anlage ab, keineswegs, was er in ihr voraussetzen will, oder sie sagt nur das, was, wenn es ihr zum Vorwurf gemacht werden soll, auf den Verfasser der Symbolik selbst als derselbe Vorwurf zurückfallen müßte, so wie auf alle, die von Vernunft und geistiger Anlage in dem allgemein angenommenen Sinne reden *). Es mag allerdings für den Lesenden wie für den Schreibenden ziemlich unerfreulich seyn, bei einer solchen Beweisführung über Dinge, die sich von selbst zu verstehen scheinen, verweilen zu müssen, es ist aber gleichwohl nothwendig, wenn die lutherische Lehre es

*) S. 72. scheint Möhler seine eigene Behauptung vergessen zu haben, indem er nun doch wieder sogar von höheren Seelenkräften spricht, die noch zurückgeblieben seyen, und sich dafür auf dieselbe Concordienformel beruft, aus welcher er zuvor das Gegentheil zu beweisen suchte. Sind, wie Sol. decl. I. S. 640. gesagt wird, omnes vires, inprimis vero superiores et principales animae facultates (mens, intellectus, cor, voluntas) nur verdorben, wenn auch noch so sehr, so müssen sie doch noch vorhanden seyn, und Möhler hätte daher wenigstens, wenn seine Behauptung als eine gegründete erscheinen soll, erklären sollen, wie er zugestehen kann, daß hier gleichwohl noch von höheren Seelenkräften die Rede ist. In den neuen Untersuchungen (S. 32.) will Möhler diese höheren Kräfte nur von den relativ höhern und höchsten der zurückgebliebenen Kräfte zum Unterschied von noch niedrigern verstehen, eine Deutung, die der ganze Zusammenhang der Stelle widerlegt.

sich nicht gefallen lassen soll, durch eine Begriffsverwirrung, wie die hier stattfindende ist, in welcher die geistige Anlage in ihrer höchsten Potenz mit der geistigen Anlage überhaupt, und eine qualitative Verminderung mit einer quantitativen identificirt wird, Begriffe, die ihr völlig fremd sind, in einer Absicht, über welche kein Zweifel seyn kann, sich unterschieben zu lassen. Je geneigter Möhler ist, auch bei den unerheblichsten Veranlassungen die Reformatoren einer Unredlichkeit oder Ungebührlichkeit zu beschuldigen *), desto weniger kann er es sei-

*) S. 39. wird als eine merkwürdige Erscheinung hervorgehoben, daß Melanchthon in den Ausgaben seiner Loci vom Jahr 1535. den Scholastikern vorwerfe, sie hätten eine absolute Nothwendigkeit gelehrt, während er in den früheren Ausgaben dieselben beschuldige, die Freiheit so vermessen behauptet zu haben. Zum Belege für die erstere Behauptung wird aus den Ausgaben vom J. 1535, bis 1545. die Stelle angeführt: Valla et plerique alii non recte detrahunt voluntati hominis libertatem mit der Frage: Wer sind denn diese plerique? Ohne jedoch hierüber weitere Rechenschaft zu geben, wird weiter gesagt: „Einer großen Zahl von dergleichen Unredlichkeiten (so heißt es in der ersten Ausgabe S. 13.) begegnen wir in den Schriften der Reformatoren.“ Der Vorwurf der Unredlichkeit beruht demnach auf der Voraussezung, Melanchthon habe unter den plerique die Scholastiker verstanden. Dieß wird aber höchst willkührlich vorausgesetzt, da die natürlichste Annahme ist, daß, so wenig Valla selbst zu den eigentlichen Scholastikern gerechnet wird, ebenso wenig auch die plerique alii, von welchen neben ihm die Rede ist, gerade Scholastiker seyn müssen. Daß man nicht gerade an Scholastiker denken muß, zeigt die Geschichte der Philosophie jener Zeit, die keinesweges blos den Laurentius Valla als den einzigen Fatalisten kennt. Gesetzt aber auch, Melanchthons Ausdruck sey wirklich zugleich auf die Scholastiker zu beziehen, so ist auch so kein Grund zur Beschuldigung einer Unredlichkeit vorhanden, da bekannt genug ist, daß Thomas von Aquino eine absolute Prädestination, Duns Scotus die vollkommenste Willensfreiheit lehrte. Theilten sich nun die Scholastiker in die beiden Hauptclassen der Thomisten und Scotisten, so können wirklich die Scholastiker ebenso gut für

nen protestantischen Gegnern verargen, wenn sie es um so mehr für ihre Pflicht halten, die von ihm gebrauchten Ausdrücke auf der strengsten Wage der Gerechtigkeit und Billigkeit abzuwägen. *)

das eine wie für das andere angeführt werden, und aus dieser ganzen merkwürdigen Erscheinung können wir uns demnach nur so viel merken, daß es auch mit der großen Zahl der übrigen Unredlichkeiten, welchen wir in den Schriften der Reformatoren begegnen sollen, und von welchen die angeführte einen so merkwürdigen Beweis gibt, dieselbe Bewandniß hat. Wir können es nur als ein Zeichen der Anerkennung des gegen Melanchthon begangenen Unrechts betrachten, daß Möhler in der zweiten Ausgabe S. 13. und den folgenden S. 39. sich veranlaßt sah, die „Unredlichkeiten" wenigstens mit „Ungebührlichkeiten" zu vertauschen.

*) So sehr schon das Obige zur Widerlegung der Absurdität hinreicht, die Möhler in unserer symbolischen Lehre finden möchte (daß der Vorwurf der Absurdität nur die Möhler'sche Darstellung derselben trifft, ist auch von Nitzsch S. 100 f. anerkannt und nachgewiesen worden) so mögen hier doch noch folgende Bemerkungen ihre Stelle finden:

1. Ungeachtet es in der protestantischen Kirche als orthodoxe Lehre galt, daß das göttliche Ebenbild durch den Sündenfall verloren gegangen sey, so wurde doch dieser Lehre nie eine solche Ausdehnung gegeben, daß man nicht immer noch gewisse Ueberreste desselben in dem gefallenen Menschen anerkannt hätte. Selbst von den strengsten Vertheidigern des orthodoxen Lehrbegriffs, selbst von einem Quenstedt, welchen auch Möhler (n. Unters. S. 170.) einen Dogmatiker nennt, auf dessen Orthodoxie noch nie der leiseste Verdacht geruht habe, wurde dieß zugegeben. Man vergl. Quenstedt Theol. did. pol. Lpz. 1715. Th. I. S. 698., wo in der Lehre über den Verlust des Ebenbildes ausdrücklich bemerkt wird: *Disting.* inter imaginem divinam, acceptam ὁλικως pro interiori mentis et voluntatis omniumque virium rectitudine, et sumtam μερικως pro qualibuscunque reliquiis in mente et voluntate hominis adhuc superstitibus, videlicet pro principiis nobiscum natis, cum theoreticis tum practicis. Eben darauf bezog sich die Unterscheidung des formale (der plena om-

Nicht besser steht es mit der zweiten Hauptbestimmung, die der lutherischen Lehre gegeben wird, daß sie ein substanzielles Böse in den Menschen setze, und deßwegen von dem manichäischen Begriff des Bösen nicht wesentlich verschieden sey. So wenig sich beweisen läßt, daß die lutherische Lehre etwas Substanzielles aus der Natur des Menschen herausnimmt, ebenso wenig läßt sich beweisen, daß sie etwas Substanzielles in sie hineinsetzt. Matthias Flacius behauptete zwar, wie bekannt ist, daß die Erbsünde die Substanz des gefallenen Menschen sey, aber ebenso bekannt ist auch, wie nachdrücklich die Concordienformel diese Behauptung des Flacius verwarf, und wie viele Mühe sie sich gab, die wahre Lehre von der Erb-

---

nium facultatum integritas) und des materiale (der notitiae illae naturales, quae externam potissimum disciplinam respiciunt) des göttlichen Ebenbildes. Diese unverwüstlichen, den Character der Vernünftigkeit auch im gefallenen Menschen constituirenden reliquiae, residua lineamenta des göttlichen Ebenbildes sind das sittlich-religiöse Vermögen des Menschen überhaupt, welches jenes Vermögen für die res spirituales und divinae ebenso zu seiner Voraussetzung hat, wie überhaupt das Besondere nie ohne das Allgemeine gedacht werden kann.

2. Die Homousie der menschlichen Natur Christi mit der Natur auch des gefallenen Menschen wurde in der protestantischen Kirche nie geläugnet, und nur die Bestimmung stets festgehalten, daß Christus von der Erbsünde frei gewesen sey. Hätte aber die Sünde nach dem wahren Sinn des protestantischen Lehrbegriffs, wie Möhler ihn bestimmen zu müssen glaubt, vor allem die Folge gehabt, daß der Mensch zum Thier wurde, so konnte doch, wie sich von selbst versteht, von keiner Homousie Christi mit dem Menschen mehr die Rede seyn, und es ließe sich nicht erklären, wie den protestantischen Theologen die Inconsequenz entgehen konnte, daß dasselbe Argument, mit welchem sie den Irrthum des Flacius widerlegten: si natura humana, qualis fuit ante lapsum, et qualis est in nobis post lapsum substantialiter differunt, sequitur omnino, Christum non esse nobis ὁμοούσιον (Gerhard Loci theol. Loc. X. De pecc. orig. c. 5. §. XCIII. Tom. IV. 336.) auf sie selbst mit seinem ganzen Gewicht zurückfiel.

sünde, so sehr sie auch den Begriff derselben steigerte, „ab altera parte contra Manichaeorum errores probe munire.“ (Sol. decl. I. De pecc. orig. S. 643.) Es ist daher eine große Ungenauigkeit, durch welche der in der Vorrede der Symbolik ausgesprochene Zweck, den mit den Lehrverschiedenheiten der beiden Confessionen, wie S. VI. geklagt wird, oft so unbekannten Mitgliedern der katholischen Kirche durch die Symbolik zu einer gründlichen Kenntniß derselben Anleitung zu geben, nicht erreicht werden kann, wenn, ohne zwischen der verworfenen Privatmeinung des Flacius und der ihr entgegengesetzten öffentlich aufgestellten Lehre genauer zu unterscheiden, das Verhältniß beider (S. 72.) nur mit der zweideutigen Wendung berührt wird: „nachdem die Verwirrung den höchsten Grad erreicht hatte, habe nothwendig wieder eine rückgängige Bewegung stattgefunden.“ Da sich nun ohnedieß aus der Apologie und den übrigen symbolischen Büchern der lutherischen Kirche für die Lehre von einem substanziellen Bösen nichts beibringen ließ, so beruht die ganze Behauptung auf den aus den Privatschriften Luthers (S. 69.) angeführten Stellen, und selbst in Beziehung auf diese eigentlich nur auf dem Ausdruck, peccatum esse *de essentia* hominis. Wollte man aber auch diesen Ausdruck noch so sehr premiren, was kann in einer Symbolik eine Privatäusserung Luthers, einer symbolischen Erklärung gegenüber, beweisen, in welcher der bei Luther vorausgesetzte Begriff beinahe mit demselben Ausdruck aufs bestimmteste verworfen wird? Falsa dogmata rejiciuntur, sagt die Concordienformel a. a. O., ut: quod initio quidem humana natura bona et pura a Deo creata sit, verum jam post lapsum extrinsecus peccatum originale, tanquam quiddam *essentiale*, per Satanam in naturam infusum et cum ea permixtum sit, quemadmodum venenum vino admiscetur. Was aber die Stelle Luthers selbst betrifft, so stellt Luther die justitia originalis der Erbsünde gegenüber, und bestreitet die katholische Lehre von der justitia originalis, daß sie nichts zur Natur des Menschen Gehörendes, sondern nur ein donum quiddam superfluum, superadditum, gewesen sey. Wie er demnach im Gegensatz ge-

gen die katholische Lehre die justitia originalis nicht für etwas Uebernatürliches gehalten wissen will, so soll auch die Erbsünde etwas zur Natur des Menschen selbst Gehörendes seyn, und so wenig, wie gezeigt worden ist, der Verlust der justitia originalis die Natur des Menschen substanziell veränderte, so wenig kann dieß von der Erbsünde gelten. Nur in diesem Sinne sagt daher Luther: annon sicut ponis, justitiam non fuisse de essentia hominis, ita etiam sequitur, peccatum, quod successit, non esse de essentia hominis? Es versteht sich demnach von selbst, daß der Ausdruck essentia hier nicht im strengsten Sinn und gleichbedeutend mit substantia zu nehmen ist, und die Bemerkung, von welcher die katholischen Schriftsteller selbst, so oft es ihnen nöthig zu seyn scheint, Gebrauch machen, daß die Worte essentia, natura, selbst substantia, nicht immer premirt werden dürfen *), findet daher auch hier ihre Anwendung. Wie viel billiger hat sich selbst Bellarmin hier gezeigt, wenn er (De statu peccati II. 1.) zwar dieselben von Möhler benützten Stellen aus den Schriften Luthers aufführt, ihnen aber die milde Erklärung voranschickt: *fortasse*, si Lutheri scripta et sententias scrutari vellemus et ex iis, ut Illyricus postulat, de praesenti controversia judicium faceremus, non quatuor illi Magistri (Chemniz, Wigand, Heßhus, Merlin, welche gegen M. Flacius schrieben), sed unus Illyricus victoriam reportaret, und sich sodann begnügt, die Behauptung, peccatum originis esse substantiam, c. 2. als einen Irrthum des Illyrikers zu widerlegen.

Ziehen wir nun die bisher untersuchten beiden Bestimmungen, die Möhler der lutherischen Lehre beilegt, wie sie ja ihr nicht wirklich angehören, nicht weiter in Betracht, so bleibt uns auch nach der Entfernung derselben ein sehr reeller Begriff derselben. Die Erbsünde bezeichnet denjenigen Zustand des Menschen, in welchem, sofern er für sich betrachtet wird, das höhere geistige Bewußtseyn und Leben, das dem Menschen nur

*) Bellarmin De euchar. II. 27. Klüpfel Instit. theol. dogm. T. II. S. 344.

durch das göttliche Princip des Christenthums mitgetheilt wird, noch nicht in ihm erwacht ist. Alles, was der blos sinnlichen, rein natürlichen, vom Geiste noch nicht erweckten Seite des Menschen angehört, ist eben deßwegen von der Erbsünde beherrscht und durchdrungen, und das Wesentliche ihres Begriffs besteht daher darin, daß der an sich natürliche Zustand doch zugleich als ein sündhafter, als ein nicht ursprünglicher, sondern erst durch die eigene Schuld des Menschen entstandener, gedacht wird, als eine dem Menschen selbst zuzurechnende Veränderung seiner Natur *). Mit dem Begriff der Natur muß der Begriff der Sünde verbunden werden, wenn der Gegensatz zwischen Natur und Gnade, zwischen Sünde und Erlösung seine wahre Bedeutung haben soll, und es läßt sich daher leicht zeigen, daß jede Bestimmung der Lehre von der Erbsünde entweder den Begriff der Erbsünde aufhebt, oder ihn nur insofern wahrhaft und reell anerkennen kann, sofern sie mit der lutherischen Lehre zusammentrifft. Auf dieses Ergebniß führt die Vergleichung der katholischen Lehre mit der lutherischen, auch in der Darstellung der Möhler'schen Symbolik, wenn wir sie etwas näher betrachten.

*) Der protestantische Begriff der Erbsünde wird sowohl negativ als positiv bestimmt. Recte expressimus, sagt Melanchthon in der Apol. S. 55., utrumque in descriptione peccati originis, videlicet defectus illos, non posse Deo credere, non posse Deum timere ac diligere. Item habere concupiscentiam, quae carnalia quaerit contra verbum Dei, hoc est, quaerit, non solum voluptates corporis, sed etiam sapientiam et justitiam carnalem, et confidit his bonis, contemnens Deum. Der defectus besteht darin, daß der Mensch, wenn auch an sich gut, sofern er von Gott nur gut geschaffen werden konnte, doch in der Wirklichkeit, oder seiner Natur nach, in seinem natürlichen Seyn nicht gut ist. Was der defectus negativ ist, ist die concupiscentia positiv, der thätig sich äußernde mangelhafte Zustand der menschlichen Natur, welcher solange ihr die Wirksamkeit des höhern geistigen Princips fehlt, nur den natürlichen und als solchen im Widerspruch mit seiner Idee befindlichen Menschen für sich thätig seyn läßt.

Die Lehrbegriffe der beiden Kirchen gehen von der Voraussetzung aus, daß sich der Mensch ursprünglich im Zustande der justitia originalis befand, trennen sich aber sogleich bei der Bestimmung, ob dieselbe zur Natur des Menschen selbst gehörte, oder ihm nur durch eine übernatürliche Einwirkung Gottes auf ihn verliehen wurde. Daß das Letztere die Lehre der katholischen Kirche sey, gibt auch Möhler zu, indem er (S. 32.) anerkennt, daß die Theologen seiner Kirche, durch eine sehr constante, von Bellarmin mit großer Gelehrsamkeit nachgewiesene, Tradition unterstützt, die ursprüngliche Gerechtigkeit durch eine übernatürliche Thätigkeit Gottes auf den Menschen erklärt haben, zum nicht geringen Gewinn für die gesammte Theologie. Wenn dagegen (S. 33.) bemerkt wird, so sehr das eben vorgelegte Theologumenon im Geiste der Kirchenlehre gehalten seyn möge, so sehr der demselben zu Grunde liegende Ernst gewiß zu schätzen sey, so mache es doch keinen Anspruch darauf, selbst Kirchenlehre zu seyn, so kann sich dieß nur darauf beziehen, daß die Tridentiner Synode für gut fand, zur Bezeichnung dieser Lehre einen unbestimmten Ausdruck zu wählen. Abgesehen aber davon, daß der katholischen Kirche nach ihren Principien auch schon eine constante Tradition als Kirchenlehre gelten muß, befindet sich auch die lutherische Kirche in demselben Fall, indem zwar Luther in dem Comm. über Genes. 3. die Natürlichkeit der justitia originalis behauptet, die symbolischen Schriften aber diese nirgends ausdrücklich ausgesprochen haben, obgleich sie dieselbe voraussetzen. Allein Lehren, die die nothwendigen Prämissen zu öffentlich ausgesprochenen Lehrsätzen sind, können von diesen selbst nicht getrennt werden. Es ist leicht zu sehen, welches religiöse Interesse die Reformatoren haben mußten, die justitia originalis nicht für etwas Uebernatürliches zu halten, sondern in die Natur selbst zu setzen. Es kann nicht deutlicher ausgesprochen werden, als es von Luther geschehen ist (Comm. in Gen. 3. S. 210.): Sed vide, quid sequatur ex illa sententia, si statuas justitiam originalem non fuisse naturae, sed donum quoddam superfluum superadditum: — annon igitur frustra

est mittere redemtorem Christum, cum justitia originalis, tanquam aliena res, a natura nostra ablata est, et integrâ naturalia manent? Quid potest indignius theologo dici? Die katholischen Theologen, die die Gerechtigkeit und Heiligkeit, in deren Besitz der Mensch ursprünglich war, von der Natur des Menschen sehr genau, zum Theil auch der Zeit nach, unterschieden, nur als ein übernatürliches Geschenk, gleichsam als eine ausserordentliche Zugabe zur menschlichen Natur betrachteten, befanden sich eben deßwegen in der Lage, die Lehre aufzustellen, daß durch die Erbsünde die Natur des Menschen keine Veränderung erlitten habe. Kam durch die Erbsünde nur das Uebernatürliche hinweg, so ist zwar der Mensch in seinem jetzigen Zustande eines Schmuckes entkleidet, welchen der erste Mensch hatte, aber seine Natur selbst, wie sie an und für sich ist, ist noch ganz dieselbe, wie sie früher war, und da Gott keine andere, als eine reine und gute Natur geschaffen haben kann, ebenso rein und gut, wie ursprünglich. Deßwegen kann die Hauptbestimmung, die die Tridentiner Synode in ihrer fünften Sitzung, in den über die Lehre von der Erbsünde aufgestellten Sätzen gibt, nur in dem Satze gefunden werden: primum hominem Adam, cum mandatum Dei in paradiso fuisset transgressus, statim sanctitatem et justitiam, in qua constitutus fuerat, amisisse, und so sehr auch die Synode sich bemüht, den eigentlichen Begriff der Sünde festzuhalten, so ernstlich sie ihr Anathema über jeden ausruft, welcher läugnet: totum Adam per illam praevaricationis offensam secundum corpus et animam in deterius commutatum fuisse, — aut inquinatum illum per inobedientiae peccatum mortem et poenas corporis tantum in omne genus humanum transfudisse, - non autem et peccatum, quod mors est animae, so können doch diese und andere Bestimmungen, wenn wir nicht, was fern sey, die Synode eines Widerspruches mit sich selbst beschuldigen wollen, auf nichts bezogen werden, was eine reelle Verschlimmerung der menschlichen Natur, eine durch die erste Sünde in ihr erst entstandene sündhafte Beschaffenheit voraussetzte, sondern, wenn auch die Schuld der Sünde, durch welche der

erste Mensch das übernatürliche Geschenk verlor, an allen seinen Nachkommen haftet, so kann dieß doch auf ihre Natur keinen Einfluß haben: alle Triebe und Neigungen, die sich jetzt in der menschlichen Natur äußern und sie zum Bösen hinziehen, hatte sie schon vor dem Fall, und so wenig sie vor dem Fall die Reinheit der Natur beflecken konnten, so wenig ist dieß jetzt, so lange sie nicht in actuelle Sünden übergehen, und ebenso sind auch alle Kräfte des Guten, mit welchen die menschliche Natur ursprünglich ausgestattet worden ist, ihr auch nach dem Fall ungeschwächt und unvermindert geblieben. Mit diesen Bestimmungen wird die Lehre von der Erbsünde von den angesehensten katholischen Theologen ausdrücklich vorgetragen. Auch Bellarmin stellt sie ohne Bedenken und mit den klarsten Worten als die ächt katholische Lehre auf (De gratia primi hom. c. 5.): Non magis differt status hominis post lapsum Adae a statu ejusdem in puris naturalibus, quam differat spoliatus a nudo, neque deterior est humana natura, si culpam originalem *) detrahas, neque magis ignorantia et infirmitate laborat, quam esset et laboraret in puris naturalibus condita. Proinde corruptio naturae non ex alicujus doni naturalis carentia, neque ex alicujus malae qualitatis accessu, sed ex sola doni supernaturalis ob Adae peccatum amissione profluxit. Quae sententia communis est doctorum scholasticorum veterum et recentiorum. Die concupiscentia, in welche, sofern sie noch nicht actuell hervortritt, die lutherische Lehre das Wesen der Erbsünde vorzugsweise setzt, und welche sie daher in Beziehung auf den Zustand vor dem Fall als etwas

*) Möhler, welcher diese Stelle gleichfalls anführt (S. 60.), setzt statt culpam *originalem*, wie es bei Bellarmin heißt, culpam *naturalem*, und hebt diese Worte: si culpam naturalem detrahas, wie wenn das Hauptmoment in ihnen läge, besonders hervor. Daß aber die culpa originalis in keinem Falle die Natur afficirt und sich nur auf den Verlust des donum supernaturale bezieht, ist klar. Eine culpa naturalis, von welchem Ausdruck überhaupt sonst niemand etwas weiß, gehört daher auf keine Weise hieher.

gleichsam noch gar nicht vorhandenes betrachtet, kann die katholische nicht zu derselben rechnen. Sobald die justitia originalis verloren war, schwand zwar das Band, das die concupiscentia bisher noch zurückhielt, sich zu äußern, aber die concupiscentia selbst hat nach dem Fall denselben Character, wie vor demselben: als der zur Natur des Menschen gehörende sinnliche Trieb ist sie nichts Sündhaftes. Ueberhaupt kann nach der katholischen Lehre auf nichts, was zur Natur des Menschen gehört, der Begriff der Sünde übergetragen werden, weßwegen der Streit, wie er seit dem Beginn der Reformation zwischen den Protestanten und Katholiken über die Lehre von der Erbsünde geführt wurde, vor allem die Definition des Begriffs der Sünde betraf, oder die Frage: ob es ausser der actuellen Sünde noch etwas anderes gebe, worauf der Begriff der Sünde mit Recht angewandt werden könne *)? Ist aber

*) Vergl. M. Chemniz, Ex. decr. Conc. Trid. P. I. Loc. IV. De concupisc. S. 147.: Quidquid a norma justitiae in Deo dissidet, et cum ea pugnat, habet rationem peccati: argumenti hujus mole premi se omnes Pontificii sentiunt, ideo varias quaerunt rimas, ut elabantur. Dagegen meint Bellarmin De amiss. grat. et statu pecc. V. 14., dieses Argument, der Achilles eines Melanchthon, Bucer, Petrus Martyr, Calvin, Chemniz sey so wenig zu fürchten, daß es kaum eine ernste Antwort verdiene. Schon Payva a Andrada (Andradius), welchen hauptsächlich Chemniz bestreitet, hatte den Protestanten die Definition entgegengestellt: quod nihil habeat rationem peccati, nisi fiat a volente et sciente. Möhler hat sich in diese Controverse nicht eingelassen, ohne Zweifel aus dem einfachen Grunde, weil in ihr die Frage auf eine Spitze gestellt ist, bei welcher man nur die Wahl hat, die Erbsünde entweder schlechthin zu läugnen, oder nur im lutherischen Sinne anzunehmen. Die Hauptsache bleibt immer die Bestimmung, daß die concupiscentia an und für sich nichts Sündhaftes sey. Diesen Satz hat im Grunde die Synode selbst unmittelbar ausgesprochen, ungeachtet sie zugleich gestehen mußte, daß sie wenigstens den Sprachgebrauch des Apostels Paulus gegen sich habe. Hanc concupiscentiam, sagt sie Sess. V. 5., quam aliquando (Bellarmin De am. gr. et

dieß der wahre Inhalt der katholischen Lehre, so zeigt sich in der Erklärung, die die Synode gab, ein recht sichtbares Be-

---

statu pecc. V. 5., sagt sogar frequenter) Apostolus peccatum appellat, S. Synodus declarat, ecclesiam catholicam nunquam intellexisse peccatum appellari, quod vere et proprie in renatis peccatum sit, sed quia ex peccato est (was nur heißen kann, durch den Sündenfall Adams sey die concupiscentia als das hervorgetreten, was sie zuvor schon war), et ad peccatum inclinat. Die Synode spricht hier zwar nur von der concupiscentia in renatis, allein diese Bestimmung ist hier ganz unwesentlich, da die katholische Lehre eine Aufhebung des bloßen reatus durch die Taufe nicht zugibt, sondern wo kein reatus ist, auch an und für sich nichts Verdammungswürdiges annimmt, was demnach voraussetzt, daß auch schon vor der Taufe die concupiscentia nichts Sündhaftes ist, indem es doch gar zu undenkbar ist, daß durch die Taufe die concupiscentia nicht blos formell, sondern materiell, ihrem Wesen nach, so daß sie gar nicht mehr als wirkendes Princip vorhanden ist, aufgehoben werden soll. Reatus est omnino, sagt Bellarmin a. a. O. c. 7., inseparabilis ab eo, quod natura sua est dignum aeterna damnatione, qualem esse volunt concupiscentiam adversarii. Es erhellt hieraus, mit welchem Rechte Möhler S. 31. sagen kann: der Idee von einer ganz unverdienten Erlösung vom Falle, dieser practischen Grundlehre des Christenthums, werde durch die angelegentlichste Einschärfung, daß Gott den Urmenschen aufs Beste ausgestattet habe, dieser also nur durch eine tiefe Selbstschuld gefallen sey, eine feste Grundlage gegeben. Von einer Schuld, oder wie Möhler richtig sagt, einer Selbstschuld, kann nur in Beziehung auf die actuelle Sünde Adams die Rede seyn, bei den übrigen Menschen aber findet eine Schuld so wenig statt, als eine sündhafte Beschaffenheit ihrer Natur. Zu längnen, daß diese Lehre von der Erbsünde der gerade Gegensatz zu der augustinischen ist, sollte nicht mehr für möglich gehalten werden. Möhler folgt auch hierin nur der gewöhnlichen Behauptung der Theologen seiner Kirche, und meint daher S. 68., wenn man mit Planck behaupte, daß jeder ächte Anhänger der augustinischen Theorie derselben Meinung sey (der lutherischen über die Erbsünde), so sey damit gewiß etwas Unerweisliches,

streben, so wenig auch der Sache nach behauptet wurde, doch den Ausdruck so viel möglich zu steigern, was sich nur aus dem Interesse erklären läßt, das sie den Protestanten gegenüber haben mußte, die Lehre von der Erbsünde im wahren Sinne, wenigstens dem Namen nach, festzuhalten. Man kann sich daher nicht wundern, daß sich auch Möhler in seiner Darstellung dieser Lehre in einer gewissen Verlegenheit befinden mußte. Sein Wahrheitsgefühl gestattete ihm ebenso wenig, das sittlich religiöse Moment der protestantischen Lehre von der Erbsünde völlig zu verkennen (vgl. S. 75.), als das Unbefriedigende, das die katholische in dieser Beziehung hat, sich zu verbergen. Um so kunstvoller ist nun der Operationsplan, welchen er auf diesem Puncte des Kampfplatzes, von dessen Behauptung auch für die Folge so viel abhieng, entwickelte. Es kam dabei auf drei Momente an. 1) Es konnte zwar nicht verschwiegen werden, wie es sich mit der katholischen Lehre verhält, sie mußte aber so dargestellt werden, daß, was Lehre der Kirche ist, auch wieder als etwas erschien, was doch eigentlich nicht Lehre der Kirche ist. 2) Was bei der protestantischen Lehre das sittlich religiöse Interesse besonders befriedigt,

ja, sehr leicht zu Widerlegendes gesagt. Leicht wird nämlich die Widerlegung, wenn man auf eine ganz unhistorische Weise die späteren Schriften Augustins aus den früheren erklärt, und mit einzelnen Stellen und Aeusserungen so gewaltsam und willkürlich verfährt, wie z. B. Bellarmin De am. gr. et statu pecc. V. 13., welcher übrigens gleichwohl gesteht: ne s. Augustinum inconstantem faciamus, cogimur dicere, ab eo aliquando concupiscentiam appellari peccatum, aliquando negari esse peccatum, quia nunc vocem peccati largo modo, et improprie, nunc proprie formaliterque accipiat. Besonders leicht müßte natürlich dem Verfasser der Symbolik die Widerlegung werden, da er Luther eine Vorstellung zuschreibt, die in der That so unvernünftig ist, daß sie mit Ausnahme Luthers kein vernünftiger Mensch, also auch Augustin nicht, gehabt haben könnte. Vgl. Dion. Petav. Dogm. theol. T. III. S. 539. De Trid. Conc. interpr. et s. Aug. doctr. c. 2.

mußte soviel möglich der katholischen Lehre vindicirt werden. Aber ebendeßwegen konnte 3) die protestantische Lehre nicht so erscheinen, wie sie wirklich ist, sondern der Unterschied zwischen ihr und der katholischen Lehre, welcher natürlich nie verschwinden darf, mußte auf andere Weise bestimmt werden.

Was den ersten Punkt betrifft, so wird die katholische Lehre von der Erbsünde ganz richtig auf folgende Weise dargestellt (Symb. 2. Ausg. S. 34.): An sich und unmittelbar bestehe sie in der Beraubung des göttlichen Geistes, in der Entziehung der höhern übernatürlichen Kräfte, ohne daß der mit dem genannten Uebel Behaftete irgend ein die Natur des menschlichen Geistes integrirendes Vermögen verloren, oder irgend eine böse Kraft überkommen hätte, ja, ohne daß die intelligenten oder moralischen Vermögen desselben an sich schon geschwächt und mit einem Hange belästigt wären, da ein jeder bestimmte Hang erst durch wiederholte Akte derselben Art bedingt sey. Alle Söhne Adams werden vielmehr mit denselben natürlichen Kräften und Eigenschaften geboren, mit denen Adam selbst geschaffen wurde, so daß die Erbsünde zunächst keinen andern Zustand begründe, als den der nackten Endlichkeit, der entblößten, auf sich beschränkten, sich selbst überlassenen Natur. Das Ebenbild Gottes am Menschen sey geblieben. Alles dieß ergibt sich als eine unmittelbare und nothwendige Folge der Voraussetzung, daß durch die Erbsünde nur etwas Uebernatürliches hinweggekommen, die Natur des Menschen selbst aber völlig unverändert geblieben sey, und wenn nun auch die Symbolik, schon einlenkend zu einem andern Begriff, die Erbsünde nach derselben Ansicht weiter darstellt als eine Unmacht des menschlichen Geistes nach oben und unten, als ein Mißverhältniß, in welchem alles Endliche zum Unendlichen steht, als ein Unvermögen der auf sich selbst beschränkten Creatur, mit ihren Kräften den unendlich erhabenen Schöpfer recht zu erkennen und zu lieben, als einen Kampf der Vernunft und der Sinnlichkeit, in welchem die Vernunft den Körper und seine an sich guten Triebe nicht mehr nach Wunsch und ihrer Bestimmung gemäß zu beherrschen vermag; so kann doch durch

alles dieß nichts weiter gesagt seyn, als zuvor schon gesagt ist. Ist die Natur des Menschen dieselbe geblieben, wie sie ursprünglich geschaffen wurde, so kann, wenn nicht dem Schöpfer der Vorwurf gemacht werden soll, in sein Geschöpf ein ursprüngliches Mißverhältniß des Mittels zum Zweck gelegt zu haben, die Natur des Menschen immer nur nach der einen Seite ihres Wesens als unmächtig und unkräftig betrachtet werden, nach der andern Seite aber muß sie auch für kräftig und vermögend genug gehalten werden, durch sich selbst und ihre eigenen Kräfte alles zu erreichen und zu erfüllen, was als Zweck und Bestimmung des mit einer solchen Natur von Gott geschaffenen Menschen gedacht werden muß, und es kann nicht schlechthin gesagt werden, die Vernunft vermöge den Körper und seine an sich guten Triebe, nachdem der Kampf zwischen beiden eröffnet ist, nicht mehr nach Wunsch und ihrer Bestimmung gemäß zu beherrschen (was ohnedieß ein ganz eigener Kampf wäre, wenn das an sich Gute mit dem Vernünftigen in Widerstreit käme), oder daß der Mensch deßwegen, weil er auf seine Natur zurückgebracht und auf sie beschränkt ist, die Sinnlichkeit nicht zu beherrschen und den Geist nicht nach seiner ewigen Idee zu entwickeln vermöge, da dieß, streng genommen, nichts anders in sich schlöße, als die Behauptung, daß der Mensch mit einem ursprünglichen, die Kraft zum Guten hemmenden, und die Freiheit des Willens aufhebenden, Uebergewicht der Sinnlichkeit über die Vernunft geschaffen worden sey. Kann nichts, was zur Natur des Menschen gehört, den Begriff der Erbsünde an sich bestimmen (2. A. S. 35.), so ist die Natur des Menschen von der Erbsünde völlig frei *). Warum wird nun aber, was doch nach allem

*) Ich habe in der obigen Darstellung absichtlich den Text der beiden erstern Ausgaben beibehalten, um hier auf die Veränderungen in den beiden folgenden Ausgaben aufmerksam zu machen, da hieraus am besten erhellt, mit welcher Mühe und Noth die Symbolik hier sich wendet und dreht, um das nicht zu umgehende schwere Geständniß, wie es sich mit der katholischen Lehre von der Erbsünde eigentlich verhält, zugleich so viel möglich zu verhüllen. In

Bisherigen eine so treue Entwicklung des wahren Sinnes der katholischen Lehre von der Erbsünde ist, nur für eine seh-

der dritten und vierten Ausgabe hat nämlich die Fassung dieser Lehre eine bemerkenswerthe Modifikation, oder, wie Möhler selbst schon in der Vorrede zur dritten Ausgabe darauf hinweisend sich ausdrückt, eine bedeutende Verbesserung erhalten. Die obige den wahren Stand der Sache zu klar und unmittelbar aussprechende Stelle: „ja ohne daß die intelligenten — bedingt sey," ist hinweggelassen, und statt der Darstellung der Erbsünde als einer Unmacht des menschlichen Geistes nach Oben und Unten, um von der Verschlimmerung der Natur, welche der Fall Adams für alle seine Nachkommen unvermeidlich zur Folge gehabt haben soll, eine bestimmtere und befriedigendere Vorstellung zu geben, folgende Fassung gewählt worden: „Mit dem Verluste der Gerechtigkeit, durch welche der Mensch Gott innig zugewendet war, trat nothwendig zugleich ein Zustand der Abgewandtheit von Gott ein: nicht mehr entschieden zu Gott hingekehrt, war Adam eben deßhalb von ihm abgekehrt und darum an seinem Willen verkehrt. Diese sündhafte Beschaffenheit geht auf seine Nachkommen über, und die Erbsünde muß daher eigentlich beschrieben werden als ein die Willensverkehrtheit einschließender Verlust der uranfänglichen Gottgefälligkeit. Da überdieß das dem paradiesischen Adam verliehene göttliche Princip es war, durch welches ebenso der Leib mit dem Geiste, wie dieser mit Gott in Harmonie erhalten wurde, so giengen nach dem Fall auch der innere und der äußere Mensch schroff auseinander, und ein ungleicher Kampf zwischen beiden war eröffnet, denn jener trägt ja, ungeachtet seiner verkehrten Richtung, gleichwohl noch Gottes Bild an sich, kann sich eines geheimen Zuges nach Oben nicht erwehren, und will demselben wohl auch Folge geben: er will und will nicht, er will kraftlos und unmächtig; so daß der äußere Mensch im Ganzen ein entschiedenes Uebergewicht behauptet. War also in Adam mit dem Verlust seiner Gerechtigkeit eine verkehrte gegen den Geist sich empörende übermächtige Sinnlichkeit gegeben, so erbt sich auch diese fort, sie ist aber doch nicht als die Erbsünde selbst zu betrachten, da Sünde und Sündhaftigkeit überhaupt nur im Willen ihren Sitz haben kann. Die verkehrte Sinnlichkeit ist eine unausbleibliche Begleiterin der Erbsün-

gangbare theologische Ansicht des sechszehenten Jahrhunderts erklärt, die nur wegen ihrer Beziehung zur lutherischen Lehre

---

de, aber nicht sie selbst." In dieser Darstellung der Lehre von der Erbsünde folgt der Verfasser Bellarmin De amiss. grat. et statu pecc. V, 17., wo dieser strengere Begriff dem zu laxen der katholischen Theologen Alb. Pighius und Ambr. Catharinus entgegengesetzt wird, welche, wie Bellarmin sagt, die falsche häretische Lehre aufgestellt haben: peccatum originis nihil esse aliud, nisi primam Adae transgressionem actualem, et nihil esse in parvulis, unicuique proprium et inhaerens, quod habeat veram peccati rationem. Je wesentlicher diese in der katholischen Kirche selbst hervorgetretene Differenz ist, desto nothwendiger drängt sich die Frage auf, welcher Unterschied denn noch zwischen der lutherischen und katholischen Lehre stattfinde, wenn auch die leztere eine perversio voluntatis et obliquitas unicuique inhaerens, per quam peccatores proprie et formaliter dicimur, cum primum homines esse incipimus (wie Bellarmin sich ausdrückt) zur Erbsünde rechnet? Ist diese angeborne Willensverkehrtheit etwas anderes, als die concupiscentia, in welche unsere Symbole das Wesen der Erbsünde ihrer positiven Seite nach setzen? Es fragt sich daher nur, ob die katholische Vorstellung, wenn sie der lutherischen so sehr sich nähert, und doch zugleich wieder einen bestimmten Gegensatz gegen sie bildet, nicht in Widerspruch mit sich selbst kommt. Dieser Widerspruch findet auf mehrfache Weise statt. 1) Ist es widersprechend, auf der einen Seite zu behaupten, die Natur des Menschen sey noch jezt dieselbe, wie sie ursprünglich war, auf der andern Seite eine angeborne Verkehrtheit, eine dem Menschen von der Geburt an inhärirende sündhafte Beschaffenheit anzunehmen. Kann dieser Widerspruch anders gelöst werden, als dadurch, daß diese Verkehrtheit selbst als eine natürliche betrachtet, also auf den Schöpfer der menschlichen Natur zurückgeschoben und Gott zum Urheber der Sünde gemacht wird? 2) Es ist nicht minder widersprechend, eine angeborne Willensverkehrtheit anzunehmen, und doch zugleich die Sünde und Sündhaftigkeit nur in den Willen zu setzen. Ist nichts Sünde, was nicht eine freie bewußte That ist, so kann die Sünde nichts Angebornes, kein Zustand seyn. In diesem Widerspruch ist allerdings dem Verfasser schon Bellarmin vorangegangen. Denn ob-

nicht zu übergehen sey, warum werden die protestantischen Theologen, Marheinecke und Winer, so hart angelassen, daß

---

gleich Bellarmin von einer dem Menschen vom ersten Moment seines Seyns an inhärirenden Verkehrtheit des Willens spricht, behauptet er doch zugleich a. a. O. c. 18.: Non satis est ad culpam, ut aliquid sit voluntarium habituali voluntate, sed requiritur, ut processerit ab actu etiam voluntario. Alioqui voluntarium illud, habituali voluntate, naturale esset, et misericordia non reprehensione dignum. Certe si quis in puris naturalibus crearetur, is et gratia careret, et conversione ad Deum habituali, et carnem concupiscentem contra rationem haberet, nec gereret contrarium voluntatis arbitrium, et tamen vere ac proprie peccator nec diceretur, nec esset. Bellarmin will diesen Widerspruch durch die Hypothese lösen, der Willensakt, durch welchen Adam sündigte, sey zugleich auch der Willensakt aller seiner Nachkommen gewesen. Peccatum in Adamo actuale et personale in nobis originale dicitur. Solus enim ipse actuali voluntate illud commisit, nobis vero communicatur per generationem eo modo, quo communicari potest id, quod transiit, nimirum per imputationem. Omnibus enim imputatur, qui ex Adamo nascuntur, quoniam omnes in lumbis Adami existentes in eo et per eum peccavimus, cum ipse peccavit (17). — Maneat ergo, quod supra diximus, non posse in parvulis aliquid esse, quod habeat culpae rationem, nisi participes fuerint etiam ipsi praevaricationis Adae. Was soll aber dieser Willensakt eines noch nicht existirenden Willens seyn, diese That, auf welche der eigentliche Begriff der Sünde angewandt werden soll, obgleich sie über jedes individuelle Bewußtseyn hinausliegt? Läßt sich mit dieser ganzen Hypothese irgend eine klare Vorstellung verbinden? Wird nicht der eigentliche Begriff der Sünde und Schuld dadurch wieder aufgehoben, daß sie nur insofern imputirt werden soll, sofern sie auf dem Wege der Fortpflanzung sich mittheilte? Entweder ist also nach dieser Vorstellung die Erbsünde nichts anders, als die Sinnlichkeit mit dem durch die erste Sünde in ihr entstandenen Hang zur Sünde, also die concupiscentia im lutherischen Sinn, und man muß somit auch von jenem Begriff der Sünde abstrahiren, nach welchem die Sünde

ihnen der Geist der katholischen Kirche unbegriffen, die Geschichte der Synode unbekannt geblieben, weil sie dieses Theologumenon als katholisches Dogma dargestellt haben *), warum wird

immer nur eine freie bewußte That seyn soll, und die Erbsünde kein Zustand seyn kann, man muß also mit Einem Worte den lutherischen Begriff der Erbsünde für den einzig richtigen erklären, oder wenn dieser gleichwohl verworfen werden soll, so bleibt es dabei, daß die Erbsünde im katholischen Sinn nur die Zurechnung der Schuld ist, durch welche Adam jenes donum supernaturale verloren hat. Nöthigt nun schon die Logik, anzuerkennen, daß nur entweder das Eine oder das Andere, nicht aber beides zugleich gelten kann, so kann die Rücksicht, die noch auf das tridentinische Dekret genommen werden muß, niemand im Zweifel darüber lassen, auf welcher Seite dieser Alternative allein der wahre orthodoxe katholische Begriff der Erbsünde liegen kann. Die Synode hat sich, wenn auch nur mittelbar, doch auch so deutlich genug gegen jede Vorstellung erklärt (s. oben S. 85. f.), welche die Erbsünde in die concupiscentia selbst setzt, eben dieß ist aber gerade der Hauptpunkt, welcher bei der gerühmten Allgemeinheit und Unbestimmtheit ihres Dekrets ganz besonders festgehalten werden muß. Hieraus erhellt zur Genüge, wie es sich mit der bedeutenden Verbesserung verhält, die Möhler der Darstellung der katholischen Lehre von der Erbsünde gegeben zu haben glaubt. Wozu also der eitle Aufwand von leeren Phrasen, durch welche Möhler nur wider seinen Willen ein Zeugniß von der Wahrheit der lutherischen Lehre gibt, indem er sie gar zu gerne in das katholische Dogma herüberziehen möchte, wenn es nur zugleich möglich wäre, sie demungeachtet mit dem alten Anathema fort und fort zu brandmarken! Wer anders aber, als ein Schriftsteller, welcher mit dem Widerspruch so vertraut geworden ist, wie unser Symboliker, kann es über sich erhalten, in einem und demselben Zusammenhang von einer Verschlimmerung der Natur zu reden, bei welcher die Natur völlig dieselbe bleibt, von einer Willensverkehrtheit, die zur Erbsünde gehört, aber nicht zur Erbsünde gerechnet werden darf, von einer sündhaften Beschaffenheit, die aber gleichwohl nicht Sünde und Sündhaftigkeit ist!

*) In der dritten und vierten Ausgabe S. 62. wird noch hinzugesetzt: „wiewohl sie es nicht einmal in seiner Reinheit wiedergegeben

hier gerade so großes Gewicht darauf gelegt, daß sich die Kirchenlehre nicht mit spekulativen Ausdeutungen beschäftige, daß die einfache Kirchenlehre auch in der Allgemeinheit und Unbestimmtheit, mit welcher sich die Synode über die Erbsünde verbreitet, für die practischen Bedürfnisse in allweg genüge, warum hier gerade die Liberalität gerühmt, mit welcher die Synode den einzelnen Theologen die Freiheit der individuellen Ansicht vergönnt habe? Wäre es denn eine so gefährliche Ausschweifung in das spekulative Gebiet gewesen, eine so unerlaubte Befriedigung „des Kizels der Wißbegierde bis auf seine geringsten und albernsten Wünsche hin, da, wo weder die h. Schrift, noch die allgemeine Tradition dazu berechtigen," wenn auf den in der Kirche so oft verdammten Pelagianismus auch von der Synode ein neues Anathema geschleudert worden wäre (wie viele ihrer Bestimmungen würde der gleiche Vorwurf einer Befriedigung des Kizels der Wißbegierde, geringer alberner Wünsche, treffen, wenn sie nur nach dem Maasstabe des praktischen Bedürfnisses beurtheilt werden sollten!), oder ist es eine so ungerechte Beschränkung der individuellen Freiheit, wenn von zwei als gleich bedenklich anerkannten Abwegen der eine wie der andere abgeschnitten wird? Denn daß die Synode auch bei der Allgemeinheit und Unbestimmtheit, mit welcher sie sich über die Erbsünde verbreitete, doch die individuelle Ansicht nicht schlechthin frei geben wollte, ist ja hinlänglich aus dem Gegensatz klar, in welchen sie sich zu der protestantischen Lehre setzte. Welches Recht hätte denn sonst der Verfasser der Symbolik, diese Lehre als eine nach allen Beziehungen hin sinn- und verstandlose zu bezeichnen, von Luther zu sagen, daß er unläugbar an dem manichäischen Gebiet angestreift, oder sogar schon wirklich die Grenze überschritten habe, wenn er nicht wirklich die lutherische Lehre als eine von der Synode nicht freigegebene, sondern schlechthin verworfene ansehen zu müssen glaubte? Soll

---

haben," d. h. ohne die Widersprüche, durch welche es in der Darstellung der Symbolik entstellt und ins Widersinnige verkehrt wird.

also der neue lutherische Manichäismus in jedem Fall ausgeschlossen seyn, so kann sich die von der Synode vergönnte Freiheit der individuellen Ansicht nur auf das ganze Gebiet des Pelagianismus beziehen, in welchem sich ja auch, wie nicht geläugnet werden kann, die katholischen Theologen schon unter den Augen der Synode und seitdem recht behaglich und nach freiem Belieben ergangen haben. Hat aber die Synode den Pelagianismus, d. h. diejenige Ansicht, nach welcher die Natur des Menschen noch jezt so beschaffen ist, wie sie ursprünglich geschaffen wurde, so daß nichts zu ihrem Begriffe gehörendes hinwegkam, nichts zu ihr hinzukam, wirklich freigegeben, warum darf es nicht offen gesagt werden? Wäre es nicht Pflicht des Symbolikers gewesen, sich über die von ihm selbst anerkannte Allgemeinheit und Unbestimmtheit der Lehre der Synode so zu erklären, daß jeder klar wissen kann, was nach dem wahren Sinn der Synode (die doch einen bestimmten Sinn mit ihren Worten verbunden haben muß), nach der Consequenz des Dogma, und nach der übereinstimmenden Ansicht und Lehrweise der Theologen, als herrschende Lehre der katholischen Kirche anzusehen ist? Sollte man eine offene und unumwundene Darlegung seiner wahren Ansicht nicht mit um so größerem Recht von einem Schriftsteller erwarten, welcher die schärfste und rückhaltloseste Bezeichnung der Gegensätze, eine recht scharfe Bezeichnung, bei welcher niemals und nirgends dahin gestrebt würde, dieselbe zu verkleiden und zu verhüllen, ausdrücklich als die Aufgabe bestimmt, die er sich gemacht habe? Woher also eine solche Verläugnung der aufgestellten Grundsätze? Es lassen sich diese Fragen nur durch die Annahme beantworten, daß dasselbe Interesse, das sich schon bei den Vätern der tridentiner Synode nicht verkennen läßt, auch den Verfasser der Symbolik zurückhielt, offen auszusprechen, was offen am Tage liegt. Ist die Natur des Menschen auch jezt dieselbe, wie sie ursprünglich war, so gibt es eigentlich keine Erbsünde, wenigstens keine Erbsünde in dem Sinne, in welchem hier allein von ihr die Rede seyn kann, so daß sie sich auf die Natur des Menschen selbst bezieht. Aber eben dieß ist es, was nicht gesagt werden darf,

wenn nicht ein unläugbares sittlich-religiöses Interesse verletzt werden soll. Denn wo keine Erbsünde anerkannt wird, da kann auch kein reelles Bedürfniß einer Erlösung anerkannt werden, und die Kirche kommt in Gefahr, dem von ihr so ernstlich verdammten Pelagianismus sich nun selbst zugewendet, und der Idee von einer ganz unverdienten Erlösung vom Falle, dieser praktischen Grundlehre des Christenthums, ihre feste Grundlage entzogen zu haben *). Daher also die ausdrückliche Verwah-

*) Wie vergeblich die Protestation der katholischen Theologen gegen den der Lehre ihrer Kirche schuldgegebenen Pelagianismus ist, zeigt jeder alte und neue Versuch, den Vorwurf des Pelagianismus von ihr abzuwenden. Bellarmin bestimmt De gratia primi hominis I. 1. die Controverse der beiden Confessionen so: Est ea quaestio, utrum primus homo cum dono aliquo supernaturali conditus fuerit. In qua quaestione ex uno eodemque principio Pelagiani ac Lutherani in contrarias pugnantesque sententias abierunt. Pelagiani enim cum in primo homine nullum supernaturale donum, sed naturales tantum facultates agnoscerent, et simul animadverterent, nihil in homine nunc desiderari, quod ad naturam humanam constituendam requiratur, in eam sententiam venerunt, ut existimarent, per Adami peccatum nihil omnino homines perdidisse, talemque nunc quoque humanam esse naturam, qualem initio primus homo de manu conditoris acceperat. Contra Lutherani cum pro comperto habeant, hominem per lapsum primi parentis factum esse deteriorem, et cum nulla supernaturalia dona (in quo cum Pelagianis conveniunt) in primo homine fuisse contendant, eo venire compulsi sunt, ut dicant, aliquid naturale, quale inprimis est liberum arbitrium, naturae hominis nunc deesse. Porro Catholici Doctores, qui multis supernaturalibus donis primum nostrum parentem initio creationis ornatum fuisse non dubitant, duos illos errores sine ulla difficultate declinant. Docent enim, per Adae peccatum totum hominem vere deteriorem esse factum, et tamen nec liberum arbitrium neque alia naturalia, sed solum supernaturalia perdidisse. Es ist nur scheinbar, was hier über eine Zusammenstimmung der lutherischen Lehre mit der pelagianischen behauptet wird.

rung, daß Alles, was jeder Unbefangene in der Kirchenlehre nur für pelagianisch halten kann, nicht wirklich Kirchenlehre sey, sondern nur ein der Freiheit der individuellen Ansicht freigegebenes Theologumenon. Ist nun einmal auf diesem einfachen Wege der Pelagianismus beseitigt, so scheint mit gutem Grunde der Voraussetzung Raum gegeben zu werden, es werde jeder die allgemeinen und unbestimmten Ausdrücke, in welchen die Synode die Lehre von der Erbsünde beschrieb, in dem möglichst befriedigenden Sinne nehmen, und, ohne weiter nach der Möglichkeit einer solchen Deutung zu fragen, in ihnen das sittlich-religiöse Interesse gewahrt finden, um welches es in dieser Lehre zu thun ist. Ist Adam (wie S. 57. gesagt wird), durch seine Sünde an Leib und Seele verschlimmert worden, ist dieser sein sündhafter Zustand auch auf alle seine Nachkommen, und zwar, vermöge der Abstammung von ihm, mit der Folge übergegangen, daß niemand durch sich selbst im Stande ist, Gott wohlgefällig zu handeln und in anderer Weise gerecht vor ihm zu werden, als allein durch das Verdienst Jesu Christi, des einzigen Mittlers zwischen Gott und den Menschen; so kann niemand in Zweifel ziehen, daß die Natur des Menschen auch nach der katholischen Lehre durch die Erbsünde in einen Zustand ver-

Beide treffen allerdings darin zusammen, daß sie kein donum supernaturale annehmen. Dieß ist aber nur ein Nebenpunkt für die Lehre von der Erbsünde, und sobald wir fragen, wie sich die drei hier zusammengestellten Lehrbegriffe, der pelagianische, lutherische und katholische, zu dem Hauptpunkte, zu der Frage: ob die Erbsünde in einer reellen Veränderung der menschlichen Natur bestehe oder nicht? verhalten, so stimmt der katholische Lehrbegriff mit dem pelagianischen zusammen, und nur der lutherische ist es noch, welcher einen Gegensatz gegen beide bildet. Nur dieser läugnet die Integrität der menschlichen Natur, welche jene beide vollkommen anerkennen, und es ist klar, daß der katholische Lehrbegriff durch die Annahme eines donum supernaturale sich nur deßwegen von dem pelagianischen unterscheidet, um wenigstens von einem Verlust reden zu können; für den Begriff der Erbsünde selbst aber ist dieß ganz unwesentlich.

setzt worden ist, in welchem sie, unfähig, durch sich selbst etwas wahrhaft Gutes zu vollbringen, der Erlösung durch Christus höchst bedürftig ist. Daß es eine Verschlimmerung ist, die keine Verschlimmerung ist, ein sündhafter Zustand, welcher der Integrität der Natur nicht den geringsten Abbruch thut, scheint eine höchst ungerechte und ungegründete Voraussetzung zu seyn. Kurz, alle Bestimmungen, mit welchen der Protestant seine kirchliche Lehre sich zu denken gewohnt ist, sieht er nun, wofern er sich nur nicht wieder den unglücklichen Gedanken kommen läßt, es sey Kirchenlehre, was nicht Kirchenlehre ist, auch der Lehre der katholischen Kirche von der Erbsünde vindicirt. Will er nun aber schon der Uebereinstimmung sich freuen, die ungeachtet so großer Differenzen doch wenigstens in dieser wichtigen Lehre zwischen Protestanten und Katholiken stattfinde, so wird ihm seine Täuschung bald auf eine für ihn nicht minder überraschende Weise genommen. Nachdem die katholische Lehre aus ihrem Pelagianismus in das Gebiet vorgerückt ist, das nach der wahren Ansicht der Sache nicht ihr, sondern nur der lutherischen Lehre gehört, so kann sie sich mit dieser nicht auf einem und demselben Boden zusammen vertragen. Sie muß von demselben gewaltsam verdrängt werden, damit zwischen beiden eine neue nur um so größere Kluft befestigt werden kann. So schließt sich nun hier zur vollkommen befriedigenden Ausführung dieses schönen Strategems alles dasjenige an, was wir bereits als das Eigenthümliche der Art und Weise, wie Möhler die lutherische Lehre von der Erbsünde auffassen zu müssen glaubt, kennen gelernt haben. Es sind zwei große Vortheile, die die Symbolik errungen hat: alles, was die lutherische Lehre dem sittlich-religiösen Interesse empfehlen zu müssen scheint, hat die katholische Lehre für sich angesprochen und in Besitz genommen, und die lutherische Lehre selbst ist zur schlimmsten Irrlehre, zum Manichäismus, hinabgestoßen, sie ist vollkommen zu dem geworden, worauf es von Anfang an mit ihr abgesehen war, zu einer nach allen Beziehungen hin sinn- und verstandlosen. Wie eng aber diese beiden Momente unter sich zusammenhängen, und wie sehr bei dem einen schon auch das andere in die Rechnung genommen war,

zeigt sich uns, von welchem Punkte der Betrachtung wir auch ausgehen. Ist klar, daß, wenn die katholische Lehre so gewendet werden sollte, wie sie gewendet wurde, auch die lutherische nicht bleiben konnte, wie sie eigentlich ist, so kann man sich auch keinen befriedigenden Grund davon denken, warum Möhler diese in einer so düstern, traurigen Gestalt erscheinen ließ, wenn es nicht von Anfang an seine Absicht war, das ihr entwandte Licht auf die Lehre seiner Kirche zurückfallen zu lassen *).

---

*) Auf die Darstellung der katholischen und lutherischen Lehre von der Erbsünde folgt in der Symbolik S. 78. eine Betrachtung über das Heidenthum in Bezug auf die Gegensäze beider Kirchen, um die katholische Darstellung des gefallenen Menschen auf eine glänzende Weise auch durch das Zeugniß der Geschichte zu bestätigen. In der ganzen alten Welt gewahren wir, wofür namentlich die Chinesen, Hindus und Perser als Zeugen aufgeführt werden, ein Suchen nach Wahrheit, unwidersprechlich stelle es sich heraus, daß der Mensch, obschon er tief fiel, doch nicht aus der Freiheit und dem Ebenbilde Gottes herausgefallen sey, daß nicht alles, was er sann und that, Sünde und Verdammniß seyn mußte, und daß er nicht blos die Freiheit zum Sündigen genoß, wie die lutherischen Symbole versichern. Diese glänzende Abschweifung bis nach China, das Reich der Mitte (S. 79.), hätte sich Möhler, wenigstens für den Zweck der Symbolik, füglich ersparen können, wenn er das Moment der Frage, um die es sich handelt, richtiger aufgefaßt hätte. Auch der Protestant trägt kein Bedenken, das auch bei den Heiden noch glühende Fünkchen anzuerkennen, darüber, als über etwas Thatsächliches, sind wohl beide Theile einig, aber das ist die Frage, über welche sie sich trennen, ob dieses Fünkchen aus den natürlichen Kräften der Menschen stamme, oder als Wirkung der vorbereitenden Gnade anzusehen sey? Das leztere ist die protestantische, das erstere die katholische Ansicht, und nur in diesem Sinne ist richtig, was Möhler S. 78. sagt, daß von der gesammten Geschichte der Menschheit ein ganz anderes Bild gewonnen werde, je nachdem man sie vom katholischen oder vom orthodox lutherischen Standpunkt aus betrachte. Man vgl. hierüber Marhei-

Die beiden Begriffe der Sünde und der Erlösung bedingen sich gegenseitig und hängen aufs engste zusammen: wo der wahre Begriff der der Natur des Menschen inwohnenden Sündhaftigkeit fehlt, kann auch nicht der wahre Begriff der Erlösung seyn. Wenn aber die Erlösung die Aufhebung des durch die Sünde eingetretenen Zustandes ist, so ist sie eben dadurch auch die Wiederherstellung des der Sünde vorangegangenen Zustandes. Die Idee, die durch die Erlösung realisirt werden

---

necke's Rec. der Möhler'schen Symb. S. 35., wo mit Recht bemerkt ist, daß alle die unverkennbar guten, edlen Bestrebungen der Heiden Wirkung der zurückgebliebenen guten Kräfte der Natur seyen und nicht des ewigen Geistes, der als der Logos die Saamenkörner der Weisheit über alle Völker ausgestreuet, werde von der Wahrheit aus ewig geläugnet, und die katholische Kirche sey in dieser Ehre, die sie dem Natürlichen erweise, in offenbarem Widerspruch nicht nur mit der christlichen Denkart der evangelischen Kirche, sondern auch mit Augustin. Man kann in dieser Beziehung auch von einer in allen Seelen zurückgelassenen Spur des mangelnden göttlichen Ebenbildes reden, sofern die vorbereitende Gnade ihren Anknüpfungspunkt nur in der auch im Zustande der Sünde nicht völlig verschwundenen ursprünglichen Vollkommenheit der menschlichen Natur, oder der als Sehnsucht sich aussprechenden Erlösungsfähigkeit haben kann. Der Begriff, welcher hier der Vorstellung zu Grunde liegt, ist, wie Marheinecke S. 37. bemerkt, in dem logischen Gedanken enthalten, daß die Negativität nicht nichts, sondern auch etwas ist. Indem also der protestantische Lehrbegriff, ungeachtet des Verlustes des göttlichen Ebenbildes, eine noch vorhandene Spur desselben, eine scintillula, ein Ueberbleibsel im Menschen voraussetzt, wird hiemit anerkannt, daß das ursprüngliche Ebenbild, der Sündenfall, als die Negation des Ebenbildes, und die Wiederherstellung desselben, wodurch die Negation selbst wieder negirt wird, die Momente sind, durch welche der durch dieselben sich hindurchbewegende Begriff des Menschen sich realisirt. Der Katholicismus aber verkennt, indem er den Menschen von Natur für gut hält, im Sündenfall das Moment der Negation und ebendamit auch die Bewegung des Begriffs selbst.

soll, ist in ihrer idealen Wahrheit schon an den Ursprung des menschlichen Daseyns vorangestellt; die Gerechtigkeit und Heiligkeit, mit welcher der Mensch ursprünglich aus der Hand des Schöpfers kam, ist dieselbe, zu welcher er wieder erneuert werden soll. Wenn nun jede Differenz in der Lehre von der Sünde auch eine Differenz in der Lehre von der Erlösung zur Folge haben muß, so muß dieselbe Differenz auch auf die Lehre von der justitia originalis zurückwirken, welche zwar jenen beiden Lehren voransteht, aber doch nur als die ergänzende Einheit aus beiden abstrahirt ist. Es ist daher ein bemerkenswerther Beweis der Consequenz, mit welcher sich die beiden Lehrbegriffe ausgebildet haben, daß sie auch in der Lehre von der justitia originalis auf eine Weise aus einander gehen, in welcher sich ihre ganze Differenz über die Lehre von der Sünde und der Erlösung prototypisch vor Augen stellt. Sie weichen, wie schon bemerkt worden ist, darin von einander ab, daß der eine den Zustand der justitia originalis als einen übernatürlichen, der andere als einen natürlichen betrachtet; beide aber beschreiben diesen Zustand als einen solchen, in welchem die untern Kräfte der menschlichen Natur den obern, auf die ihrem gegenseitigen Verhältniß entsprechende Weise, untergeordnet waren, und der ganze Mensch in dem rechten Verhältniß zu Gott stund. Wird nun dieser Zustand als ein übernatürlicher gedacht, so sieht man keinen hinreichenden Grund davon ein, warum auf übernatürliche Weise bewirkt worden seyn soll, was auch schon durch die natürlichen Kräfte des Menschen bei der Unverdorbenheit seiner Natur und der völligen Freiheit seines Willens bewirkt werden konnte, da es ja doch nur die Freiheit des Willens seyn konnte, in welcher jener Zustand fortbestund, wenn es in der Folge nur ein freier Willensakt gewesen seyn soll, durch welchen er verloren ging. Jene Vorstellung scheint daher nur entweder so genommen zu werden, daß die Gerechtigkeit und Heiligkeit, die der erste Mensch als übernatürliches Gnadengeschenk besaß, etwas anderes und höheres war, als die Unterordnung der Sinnlichkeit unter die Vernunft, wie sie schon durch den bloßen Willen des Menschen selbst bewirkt werden kann, oder es wird an

genommen, daß jene Unterordnung der Sinnlichkeit unter die Vernunft, des Fleisches unter den Geist, wie sie im ursprünglichen Zustande des Menschen vorausgesetzt werden muß, durch den bloßen freien Willen des Menschen überhaupt gar nicht möglich war, sondern erst dadurch bewirkt wurde, daß zu der natürlichen Willenskraft eine übernatürlich mitgetheilte Gnade hinzukam, durch welche nun erst der Wille es vermochte, die Sinnlichkeit der Vernunft unterzuordnen, und in dem durch diese Unterordnung bewirkten Zustand der Gerechtigkeit und Heiligkeit zu beharren. Die Beschreibung, die der römische Katechismus (I. 2, 18.) von der ursprünglichen Beschaffenheit des Menschen gibt: Quod ad animam pertinet, eam ad imaginem et similitudinem suam formavit (Deus), liberumque ei arbitrium tribuit: omnes praeterea motus animi atque appetitiones ita in eo temperavit, ut rationis imperio nunquam non parerent: tum originalis justitiae admirabile donum addidit, kann in dem einen oder andern Sinn verstanden werden; Bellarmin aber hat sich hierüber so bestimmt erklärt, daß wir über den wahren Sinn der Lehre seiner Kirche nicht im Zweifel seyn können. Potest duobus modis, sagt derselbe (De gratia primi hominis c. 5.), dici aliquid supernaturale, per se, et per accidens. Per se dicitur supernaturale, quod ex genere suo non est aptum fluere ex principiis naturae, qualis fuit ascensio Heliae igneo curru in coelum, robur Sampsonis, et alia id genus. Per accidens supernaturale vocatur, quod interdum obtinetur divino miraculo, licet alioqui ex naturae principiis fluere soleat. Talis fuit sensus videndi, quem Dominus coeco nato restituit, sapientia divinitus Salomoni tributa, et alia non pauca, quae in scripturis leguntur. Jam igitur adversarii censent, rectitudinem illam, in qua creatus est Adam, fuisse illi naturalem hoc ultimo modo, nimirum quod fuerit veluti quaedam sanitas debita naturae, aptaque nasci ex ipsa natura bene constituta, id est, non corrupta, et nunc hominibus, qui eam rectitudinem amiserunt in Adamo, deesse bonum aliquod naturale, quale deesset pecudi, si coeca, vel claudicans, vel febricans nasceretur. Et si nunc

alicui homini originalis illa justitia divinitus redderetur, dicerent, eam esse donum supernaturale per accidens, non per se, ut diximus de oculis redditis coeco nato. Nos vero existimamus, rectitudinem illam etiam partis inferioris fuisse donum supernaturale, et quidem per se, non per accidens, ita ut neque ex naturae principiis fluxerit, neque potuerit fluere. Et quia donum illud supernaturale erat, ut statim probaturi sumus, eo remoto natura humana sibi relicta, pugnam illam experiri coepit partis inferioris cum superiore, quae naturalis futura erat, id est ex conditione materiae sequutura, nisi Deus justitiae donum homini addidisset. Obgleich also der Mensch von Gott mit vollkommener Freiheit des Willens geschaffen worden ist, so ist er doch nicht vermögend, die Sinnlichkeit der Vernunft so unterzuordnen, wie es der Wille Gottes oder die in der Bestimmung des Menschen liegende Idee seiner Vollkommenheit fordert, sondern es muß für diesen Zweck erst eine übernatürliche Einwirkung Gottes auf ihn stattfinden. Es wird demnach zwar anerkannt, daß die Bestimmung des Menschen und die Idee der Vollkommenheit, die durch ihn realisirt werden soll, ohne jene Unterordnung nicht gedacht werden kann, aber gleichwohl wird sie, da sie für ihn durch seine natürlichen Kräfte schlechthin nicht erreichbar ist, aus seiner Natur hinausversetzt, als ein höherer, ausserhalb ihrer Sphäre liegender Zustand über sie hinaufgestellt, und deßwegen als ein übernatürlicher betrachtet. Dabei muß nun aber zweierlei gerechtes Bedenken erregen. Ist dieser Zustand der justitia originalis ein in dem angegebenen Sinne schlechthin übernatürlicher, so steht diese Gerechtigkeit in einem blos äußerlichen Verhältniß zum Menschen, man begreift nicht, wie durch sie die durch die Natur des Menschen bedingte Idee der Vollkommenheit realisirt werden soll, wenn doch die Möglichkeit, sie zu realisiren, über die Natur des Menschen hinausliegt; der Mensch wird dadurch der blos passive Träger einer Sache, die ihm eigentlich völlig fremd ist, seine Natur nichts angeht: denn wenn er auch die ihm dargebotene Gerechtigkeit und Heiligkeit mit seinem freien Willen ergreift, und sie ebenso

auch durch seinen freien Willen wieder verliert, so kann er sie doch durch seine eigene Willenskraft nicht für die Dauer festhalten, weßwegen ja eben das vermittelnde Band zwischen jener Gerechtigkeit und Heiligkeit und der menschlichen Natur und Willensthätigkeit eine übernatürliche Thätigkeit ist. Was aber nicht durch die eigene Thätigkeit des Menschen festgehalten werden kann, kann auch nicht durch sie verloren gehen; das Eine geschieht wie das Andere ohne Zuthun des Menschen, ohne einen freien selbstthätigen Act von seiner Seite. Es ist daher bei dieser Vorstellung auch nicht möglich, den Fall des Menschen als einen Akt seiner eigenen Willensthätigkeit zu denken, sondern er kann nur als ein Zurückziehen der göttlichen Thätigkeit gedacht werden: dieselbe Hand, die ihn zuerst in die Höhe hob, läßt ihn nun auch wieder fallen, und durch diesen Fall wird er nun zwar sich selbst überlassen und auf sich beschränkt, aber doch eigentlich nur in die Sphäre gesetzt, welche die für ihn natürliche, der ihm von Gott gegebenen Natur entsprechende ist. Sieht er sich nun auch nach der bekannten Vergleichung, nachdem er zuvor mit der justitia originalis wie mit einem Kleide bekleidet war, desselben entblößt, und scheint hieraus wenigstens auf eine fortdauernd in seinem Bewußtseyn sich aussprechende Sehnsucht nach jenem höhern Zustand geschlossen werden zu dürfen, so kann auch dieß nur für ein zufälliges, außerwesentliches und vorübergehendes Bedürfniß gehalten werden, das keinen tiefern inneren Grund in dem Wesen seiner Natur hat, so wenig es ein wesentliches und nothwendiges Bedürfniß für den Körper des Menschen ist, bekleidet zu seyn. Wird aber auf diese Weise über die Natur des Menschen hinausgestellt und von ihr getrennt, wovon man doch auch wieder nicht läugnen kann, daß es eine gewisse Beziehung zum Menschen habe, so folgt hieraus, was als der zweite Punkt hervorzuheben ist, ein um so niedrigerer Begriff von der Würde der Natur des Menschen selbst. Wie niedrig ist die Natur des Menschen gefaßt, zu welcher Armseligkeit des Daseyns ist er herabgedrückt, wenn dem Geist, welcher doch das höhere und regierende Princip seyn soll, vor dem

Fall so wenig als nach demselben die Kraft zugeschrieben wird, durch sich selbst das Fleisch zu beherrschen, wenn die Thätigkeit der sich selbst nach ihren Gesetzen bestimmenden Vernunft mit den Aeußerungen des sinnlichen Triebes völlig gleichgestellt und die Freiheit des Willens nur in das Vermögen gesetzt wird, bald von der Vernunft bald von der Sinnlichkeit angezogen und bestimmt zu werden! Diese Ansicht haben in der That die katholischen Theologen von der Natur des Menschen, wenn sie das Uebergewicht der Vernunft über die Sinnlichkeit vor dem Fall nur auf eine übernatürliche Thätigkeit Gottes zurückführen, und eben deßwegen den Kampf der beiden Principien nach dem Fall als eine ganz naturgemäße Erscheinung betrachten, wie wenn es nun nicht blos der Erfahrung nach so wäre, sondern auch nach der Beschaffenheit der menschlichen Natur, wie sie nun einmal ist, und schon von Anfang an war, nicht anders seyn könnte. Wird dadurch nicht ein ursprünglicher Dualismus gesetzt, welcher die Idee einer reinen Schöpfung Gottes aufhebt, ein Gegensatz der Principien, in welchem das unreine Princip das reinere von Anfang an verunreinigt, und der Widerstreit und Widerspruch zum Princip der von Gott bestimmten Weltordnung gemacht wird *)? Eine an-

*) Man vgl. Bellarmin De gratia primi hom. c. 5.: Sciendum est primo, hominem naturaliter constare ex carne et spiritu, et ideo partim cum bestiis, partim cum angelis communicare naturam; — ex his autem diversis vel contrariis propensionibus existere in uno eodemque homine pugnam quandam et ex ea pugna ingentem bene agendi difficultatem, dum una propensio alteram impedit. Sciendum secundo, divinam providentiam initio creationis, ut remedium adhiberet huic morbo, seu languori naturae humanae, qui ex conditione materiae oriebatur, addidisse homini donum quoddam insigne, justitiam videlicet originalem, qua veluti aureo quodam freno pars inferior parti superiori et pars superior Deo facile subjecta contineretur. — Veteribus scholasticis consentiunt recentiores doctores, ac, ut paucos de multis proferam, Joannes Driedo De gratia et libero arbitrio l. 3, 4. Ex horum, inquit, consideratione facile pot-

dere Vorstellung hat auch Möhler nicht, und nur in diesem Sinne kann es verstanden werden, wenn er das Daseyn der Seele nach der Ablösung der übernatürlichen göttlichen Kraft als ein krankhaftes, mattes, welkes beklagt, und Adams Erben mit einer Pflanze vergleicht, die in Ermangelung der erwärmenden Sonne, des befruchtenden Regens, des erquickenden Thaues allmählig dahinschwindet *). Zwar soll diese An-

est quis intelligere, temperaturam, seu consonantiam omnium virium sub imperio rationis, non fuisse hominis secundum naturam ejus constitutam ex anima rationali et carne, sed secundum peculiarem gratiam Dei dantis primo homini, ut inquit sapiens, continendi omnia, per quam non solum inferiores animae vires, sed et totum corpus continebatur sub rationalis animae imperio, per quam et corporales defectus, ut mors, morbi et humorum corruptiones poterant cohiberi. Per peccatum autem amissa virtute hac, quae erat originalis justitia, *jam natura humana sibi relicta secundum diversitatem naturalium complexionum diversimode movetur.* Bellarmin nennt noch weiter den Andreas Vega In Concil. Trid. II. 11., den Dominicus a Soto De nat. et gr. l. 15., den Albertus Pighius u. A., setzt aber auch noch hinzu: Denique nescio, quo modo possit ullus hoc tempore Catholicus dubitare, fueritne primi hominis integritas naturalis an supernaturalis, cum duo summi pontifices, Pius V. et Gregorius XIII., articulum illum damnaverint: integritas primae conditionis (das Uebergewicht der Vernunft über die Sinnlichkeit) non fuit indebita naturae humanae exaltatio, sed naturalis ejus conditio. Demungeachtet hat es Möhler gewagt, wie wir schon gesehen haben, dieß in Zweifel zu ziehen, ja sogar geradezu zu behaupten, daß es nur ein von der Kirchenlehre zu unterscheidendes Theologumenon sey. Wie kann aber ein orthodoxer Katholik, müssen wir hier fragen, behaupten, daß nicht Kirchenlehre sey, was doch zwei Päpste ausdrücklich für die Lehre der Kirche erklärt haben? Ist ihm dieser Widerspruch gegen die Auctorität der Päpste entgangen, oder achtet er es so gering, sich durch sie nicht binden zu lassen, sobald es sein Interesse zu erfordern scheint?

*) Symb. 2. A. S. 54. In der dritten und vierten Ausg. ist zwar

sicht durch die Behauptung gerechtfertigt werden, daß nur so der streng supranaturalistische Charakter der Kirchenlehre festgehalten und folgerichtig durchgeführt werde. Der Supranaturalismus könne nicht erst durch den Sündenfall begründet werden, sondern lediglich durch die Einsicht, daß dem sich selbst überlassenen endlichen Menschengeist, als solchem, eine wahre lebendige Erkenntniß an sich unmöglich sey, und nur dadurch möglich werde, daß Gottes Kraft sich mit der endlichen des Menschen vereinige, und dadurch diese selbst zur unendlichen erhebe, wodurch das irrationale Verhältniß des endlichen Geistes zu seiner unendlichen Aufgabe ausgeglichen werde: eine innere Erleuchtung und Kräftigung sey unter allen Umständen unerläßlich (S. 32.). Allein eine Ansicht von der Natur des menschlichen Geistes, die demselben an und für sich jedes Vermögen des Absoluten abspricht, kann eben so wenig auf Wahrheit Anspruch haben, als ein Supranaturalismus, welcher das Uebernatürliche als ein schlechthin Uebernatürliches, als ein in jeder Beziehung außer und über dem Menschen Liegendes betrachtet. Hat das Göttliche, das der Mensch in sich aufnehmen soll, nicht einen durch seine Natur bedingten Anknüpfungspunkt in ihm selbst, ist die Empfänglichkeit für dasselbe nicht in seinem innersten Wesen so tief begründet, daß die Idee seiner Natur dadurch erst zur Realität und Vollendung kommt; so kann der Mensch nicht als das freie selbstthätige, wahrhaft persönliche Subjekt für dasselbe gedacht werden: es steht als eine rein übernatürliche, seinem Bewußtseyn unerreichbare Ordnung über ihm, zwischen welcher und ihm selbst eben deßwegen nur ein unlebendiges, äußerliches, mechanisches Verhältniß stattfinden kann. Ist es nicht widersprechend, von einer unendlichen Aufgabe des endlichen Geistes zu reden? Ist der Geist des Menschen ein endlicher Geist, so ist er einer unendlichen Aufgabe schon deßwegen nicht fähig, weil er sie mit seinem Bewußtseyn nicht umfassen kann; ist aber die Aufgabe

---

die obige Stelle hinweggeblieben, sie bezeichnet jedoch die Möhler'sche Ansicht sehr treffend.

des Geistes eine unendliche, so muß sie auch durch sein eigenes Wesen bedingt und begründet seyn, sie kann nur deßwegen eine unendliche seyn, weil er selbst einer unendlichen Entwickelung fähig ist, und darum auch das Princip einer solchen in sich trägt. Wäre es anders, so wäre das Verhältniß eines endlichen Geistes zu seiner unendlichen Aufgabe nicht blos ein irrationales in dem Sinne, in welchem man ja auch in irrationalen Verhältnissen doch immer noch die Möglichkeit einer rationalen Ausgleichung ahnt und voraussetzt, wenn sie auch gleich in der Wirklichkeit immer wieder in eine unendliche Ferne entschwindet, sondern ein schlechthin irrationales, also ein der Vernunft widerstreitendes. Was uns aber bei der katholischen Lehre von der justitia originalis und ihrem Verhältniß zur Natur des Menschen noch ganz besonders zum Anstoß gereichen muß, ist die dürftige und unwürdige Ansicht vom Christenthum, die die nothwendige Folge derselben ist, indem, wie (S. 33.) sehr richtig bemerkt, die Lehre vom Urstand des Menschen und die Lehre von seiner Wiederherstellung im engsten Verhältniß zu einander stehen müssen, und eine Wiederherstellung, wie durch das Christenthum bewirkt werden soll, überall nur als die Erneuerung eines Ursprünglichen begriffen werden kann. Es stellt sich uns demnach auch in der katholischen Ansicht vom Christenthum nur wieder die katholische Lehre von der justitia originalis dar, aber traurig wäre es, wenn, wie gesagt wird, eben hierin der Beweis liegen sollte, daß in der Kirche (d. h. der katholischen) die einzig rationale Auffassung der Heilsanstalt in Christo Jesu zum Bewußtseyn gekommen sey. Verhält es sich mit der göttlichen Gnade in Christus, wie mit der justitia originalis, ist auch jene, wie diese, nach den strengsten supranaturalistischen Begriffen aus einer schlechthin übernatürlichen Einwirkung Gottes abgeleitet, so kann es ebenso auch nur ein blos äußerliches, außerwesentliches Verhältniß seyn, in welchem der Mensch zu ihr steht. Und wie könnte es denn anders seyn, wenn ungeachtet aller Armseligkeit und Unkräftigkeit des menschlichen Daseyns doch zugleich behauptet wird, die Natur des Menschen befinde sich auch jetzt

noch völlig in demselben Zustande, in welchem sie aus der Hand des Schöpfers hervorging, und selbst die Erbsünde habe keine Veränderung zu bewirken vermocht, in Folge welcher das Christenthum einem wesentlichen, in der Tiefe des menschlichen Wesens gegründeten Bedürfniß zu Hülfe kommen müßte? Man muß sich nur wundern, daß Möhler ein solches Resultat den Lesern der Symbolik so unverhüllt vor Augen stellt. Ist, wie er selbst sagt, eine Wiederherstellung, also auch das Christenthum, nur als Erneuerung eines Ursprünglichen zu begreifen, so spricht er selbst, was die unmittelbare Folge seiner Behauptungen ist, mit klaren Worten aus, wenn er (S. 31.) den Scholastikern darin beistimmt, daß die ursprüngliche Gerechtigkeit nur ein Accidens gewesen sey, und diesen Satz für jeden, dem es beifällt, daß Adam diese Gerechtigkeit verlieren konnte, begreiflich findet, da ja dem Menschen in keiner Weise Etwas von seiner Substanz, nicht einmal, wenn er es wollte, abhanden kommen könne. Auch das Christenthum ist demnach nur ein Accidens, nur etwas Außerwesentliches und Unwesentliches, das den Menschen, er mag es haben oder nicht haben, seinem wahren Wesen nach läßt, wie er ist. Denn so wenig dem Menschen von seiner Substanz, selbst wenn er es wollte, etwas abhanden kommen kann, so wenig kann auch etwas Substanzielles und Wesentliches zu ihm hinzukommen, und Alles, was der Mensch durch das Christenthum wird, ist und bleibt ein bloßes Accidens, ein großes opus supererogationis, was allerdings das Christenthum in der Ansicht und Praxis der katholischen Kirche auch wirklich immer gewesen ist. Auf diese Weise erhalten wir zwar allerdings die Idee von einer ganz unverdienten Erlösung vom Falle, welche practische Grundlehre des Christenthums Möhler neben dem Interesse zu verhüten, daß das Böse in der Welt nicht auf eine göttliche Causalität zurückgeführt werde, als das Allgemeine und Wesentliche betrachtet, das das christliche Dogma hier zu wahren habe, aber auch die Idee einer ganz unbegründeten und willkürlichen, da, so lange die natürlichen Kräfte der Seele bleiben, auch allein durch sie wieder gewonnen werden kann, was le-

diglich durch sie bedingt ist (S. 32.), aber eben deßwegen auch auf keine Weise sich begreifen läßt, wie gerade hieraus die unbedingte Nothwendigkeit einer ausserordentlichen Heilsanstalt nach dem Fall einleuchten soll. Wird die ursprüngliche Gerechtigkeit als eine rein übernatürliche vorausgesetzt, so kann sie freilich, sobald sie verloren ist, nur auf übernatürlichem Wege wieder gewonnen werden, wird aber zugleich zugegeben, daß allein durch die natürlichen Kräfte wieder gewonnen werden kann, was durch sie bedingt ist; welche vernünftige Nöthigung kann dann überhaupt noch stattfinden, etwas Uebernatürliches anzunehmen, und wird ein solches willkürlich angenommen, in welchem zufälligen Verhältniß muß es zu der Natur des Menschen stehen, wenn es nicht durch sie bedingt ist? In der That ist dieß der so freie Spielraum, welchen „die Kirche, sich erfreuend der Liebe und Aufmerksamkeit, mit welcher das göttliche Werk betrachtet wird, den Geistern innerhalb der bezeichneten Grenze läßt," so haben wir keine Ursache, die Geister der katholischen Kirche um diese Freiheit zu beneiden *).

*) In Uebereinstimmung mit dem Obigen bemerkt auch der Verfasser der Kritik der Möhler'schen Symbolik in der Evang. Kirch. Zeit. (so wenig sonst der in dieser Schrift genommene Standpunkt den Beifall dieses Theologen erhalten hat), 1835. Jan. S. 38.: die katholischen Theologen seyen durch die Behauptung des doni supernaturalis oder des übernatürlichen Accidens der ursprünglichen Gerechtigkeit in eine mißliche Alternative gesetzt, die der Dualismus ihrer Ansicht mit sich bringe. Entweder erheben sie das donum supernaturale, dann sinke die Natur, oder sie heben diese, dann sinke jenes. Dualistisch manichäisirende Vorstellungen finden sich bei Bellarmin, der in die conditio materiae corporis einen natürlichen Widerstreit gegen den Geist des Menschen setze, welcher nur durch die zur disharmonisch erschaffenen Natur hinzukommende übernatürliche Gnade vermittelt und zur Gerechtigkeit ausgeglichen worden sey. Gerhard widerlege ihn gründlich und trefflich (Loci theol. J. II. de imag. Dei. c. 2.). Auch Möhler stelle den rein geschöpflichen Zustand der menschlichen Natur

Es sind gewiß sehr wichtige, in das Wesen der beiden Systeme, oder vielmehr in das Wesen des Christenthums selbst, tief eingreifende Differenzen, um welche es sich handelt. Die Symbolik läßt es sich aber nicht einmal recht angelegen seyn, den Hauptpunkt der Differenz in seiner wahren Gestalt hervor-

---

vor dem Fall so dar, daß er behaupte, der Schöpfer habe sie in einem irrationalen Verhältniß zu ihrer unendlichen Aufgabe erschaffen oder in einer so armen nakten Endlichkeit ausgesetzt, daß sie ohne übernatürliche Nachhülfe hätte verkommen müssen. In diesem sich selbst überlassenen und seiner göttlichen Bestimmung unangemessenen menschlichen Geist müsse man schon den gefallenen Zustand des Menschen erkennen, für welchen dann freilich die Nothwendigkeit des Supernaturalismus sich zwingend ergebe. Diesen Zustand mit Möhler als den natürlichen Urstand des Menschen darstellen, heiße der Creatur als solcher ihrem Creator gegenüber eine Unangemessenheit und Mangelhaftigkeit beilegen, die nicht in dem Willen Gottes, der sie ja durch seine übernatürliche Nachwirkung zu heben suche, sondern nur in ihrer eigenen Substanz ihren Grund haben könne, und dieß sey eben das Manichäisirende der Ansicht. Auch dieser Gegner der Möhler'schen Symbolik findet demnach gerade das, was Möhler dem Protestantismus zum Hauptvorwurf macht, daß er auf Manichäismus hinauslaufe und Gott zum Urheber des Bösen mache, in dem katholischen Dogma, einen manichäischen Dualismus. — Nitzsch S. 38. f. ist der Meinung, die Controverse über das Natürliche und Uebernatürliche der Urgerechtigkeit sey kaum als eine wesentliche anzusehen (die Ausgleichung scheint mir jedoch ebenso wenig in der Sache selbst als im Interesse des protestantischen Dogma's gegründet zu seyn), dringt aber um so mehr darauf, daß der Begriff der Gnade auf dieses Gebiet nicht übergetragen werden dürfe. Die göttliche Liebe bestimme sich zur Gnade nur in Bezug auf das in seiner Sünde bedürftige und unglückliche Wesen. So fordere schon der Sprachgebrauch, den protestantischen Naturalismus in Ansehung des Urstandes gegen den Supernaturalismus unsers Symbolikers festzuhalten, welcher weder die Tiefe des Falls noch die Göttlichkeit und Fülle der Erlösung recht an das Licht kommen lassen wolle.

zuheben. Die Sache wird vielmehr so dargestellt, wie wenn Luther gleichsam nur blind umhertappend, aus dem reichen Vorrathe der Theorien, welche die fruchtbare Scholastik erzeugt hatte, gerade die ihm besonders zusagende, herausgegriffen, und wie wenn sie nur durch ungeschickte Behandlung die Gestalt, die sie unter seinen Händen annahm, und die Stelle, die er ihr in seinem Lehrgebäude gab, erhalten hätte. Nur darin, daß die Reformatoren nicht ebenso genau, wie die katholischen Theologen, zwischen Bild Gottes und Gottähnlichkeit unterschieden, daß sie, um recht praktisch und gemeinverständlich zu seyn, sorgfältigst alle Distinktionen und abstrakte Ausdrücke als eine scholastische Ausgeburt soviel möglich vermieden, aber dadurch auch häufig in seltsame und höchst schädliche Begriffsverwirrungen verfielen, nur hierin soll der Grund liegen, warum Luther gegen jene Theologen, welche Adams Gottgefälligkeit eine übernatürliche nannten, behauptete, sie sey eine natürliche, und während auf der einen Seite zugegeben werden muß, daß scheinbar kleinliche Lehrdifferenzen, die an sich blos die Schule betrafen, die entscheidendsten Folgen gehabt haben, wird auf der andern Seite gleichwohl wieder behauptet, daß Luther über die ursprüngliche Gerechtigkeit keine neue, ihm eigenthümliche Ansicht in den Ideenumlauf seiner Zeit gebracht habe *). Es konnte natürlich die Absicht Luthers

*) Der anonyme Verfasser der Schrift: Möhlers Symbolik und ihre prot. symb. Gegner bringt S. 70. gegen Marheinecke die Beschuldigung vor: er sey in den fatalen Fall gekommen, in der falschen lutherischen Präjudiz, daß die originalis justitia oder die similitudo identisch mit der imago sey, der katholischen Kirche fälschlich auch dasselbe zuzuschreiben, da sie doch beide wohl unterscheide und als trennbar erkläre. So habe er imago und originalis justitia verwechselt, und der katholischen Kirche eine Lehre zugeschrieben, die sie verwerfe, und die nur unter die lutherischen Absurditäten gehöre. Marheinecke sagt allerdings in der Rec. der Möhl. Symb. S. 30. in Beziehung auf die oben schon (S. 102.) angeführte Stelle des römischen Katechismus: tum (nachdem Gott animam ad imaginem et similitudinem suam formavit) ori-

nicht seyn, auf neue, in Umlauf zu bringende, Ideen auszusehen (bekanntlich wollte er nur die ächte evangelische Wahrheit aus ihrer argen Entstellung und Verdunklung wieder ans Licht bringen), die Frage ist daher auch keineswegs, ob schon vor ihm dieser oder jener Scholastiker die ursprüngliche Gerechtigkeit eine natürliche nannte, und ihm dadurch die Veranlassung gab, dasselbe zu behaupten, sondern einzig und allein, ob er an sich guten Grund hatte, diese Lehre als eine dem christlichen Dogma entsprechende zu betrachten. Welches religiös-dogmatische Moment sie hat, ist in Beziehung auf die Lehre von der Erbsünde schon gezeigt worden. Aber dasselbe Moment hat sie auch, wenn sowohl von der Natur des Menschen, als auch von der Erlösung durch Christus, eine richtige und würdige Ansicht gewonnen werden soll. Kann es einen würdigeren Begriff von der menschlichen Natur, von der dem Menschen anerschaffenen und nun nach dem Sündenfall durch Christus zu realisirenden Bestimmung geben, als denjenigen, welcher jenes Urbild, das in der justitia originalis unserer geisti-

---

ginalis justitiae admirabile donum addidit: „Vor dieser faden, widersinnigen Vorstellung von einer Addition des Ebenbildes zur menschlichen Natur hat Hr. M. solchen Respekt, daß er das einen Supranaturalismus nennt, welcher der Charakter der Kirchenlehre sey." Es ist demnach nach lutherischem Sprachgebrauch Ebenbild genannt, was der katholische, um die imago davon zu unterscheiden, blos justitia originalis nennt. Allein für die Sache selbst ist dieß völlig gleichgültig, da jeder sieht, daß in diesem Zusammenhang nicht die imago im katholischen Sinn, sondern die justitia originalis gemeint ist. Gewiß aber ist es, was diese Verschiedenheit des Sprachgebrauchs betrifft, logisch richtiger, wenn die göttliche Ausstattung der menschlichen Natur das göttliche Ebenbild genannt wird, unter diesem Ausdruck nicht blos etwas untergeordnetes, sondern das Höchste, was der Mensch von Gott empfangen hat, also die justitia originalis, zu verstehen. Uebrigens ist der Anonyme selbst im Irrthum, wenn er die similitudo der originalis justitia gleichsetzt, da sein Katechismus nicht blos die imago, sondern auch die similitudo von der justitia originalis unterscheidet.

gen Anschauung vorgehalten ist, nicht blos äußerlich über dem Menschen schweben läßt, sondern es ganz in seine eigene Natur setzt? So hoch auch dasselbe gedacht werden mag, die menschliche Natur ist dennoch fähig, es in sich aufzunehmen und sich anzueignen. Es liegt daher hier, was ein wesentlicher Vorzug ist, durch welchen das protestantische System in allen seinen Hauptlehren sich von dem katholischen unterscheidet, ein weit höherer und edlerer Begriff von der menschlichen Natur und Würde zu Grunde. So streng kritisch sonst der Protestantismus zu verfahren pflegt, um das Göttliche und Menschliche zu scheiden, und auseinanderzuhalten, wo beides äußerlich ineinanderfließen und sich vermischen will, so sehr geht er seinem innersten Wesen nach dahin, innerlich, im Geiste des Menschen selbst, das Göttliche und Menschliche in seiner Einheit aufzufassen, ob er gleich auch so den wesentlichen Unterschied des Einen und des Andern nicht aufheben will. Wie aber dieser Begriff der menschlichen Natur der allein würdige ist, so ist er schon darum auch der allein wahre. Mag man auch jene urbildliche Gerechtigkeit noch so sehr von der Natur des Menschen trennen und ausser sie stellen, so muß sie doch, wenn sie irgend eine Beziehung zu ihm haben soll, zum wenigsten in die Sphäre seines Bewußtseyns fallen können, alles Höhere und Göttliche aber, das der Mensch mit seinem Geist erfassen, in sein Bewußtseyn aufnehmen kann, wird schon dadurch auch sein geistiges Eigenthum. Man denke sich nur das Göttliche und Menschliche im gegenseitigen Verhältniß nicht blos nach quantitativen Verhältnissen, wobei allerdings nur von einem Plus und Minus, einem Hinzukommen und „Abhandenkommen" die Rede seyn kann, oder nach den blos atomistisch bestimmten Begriffen von Substanz und Accidens, so daß das Eine gleichsam nur als die ursprüngliche Formation, das Andere als eine noch darüber sich ansetzende und mit der Zeit sich wieder ablösende Schichte betrachtet wird, sondern man lege dem ganzen menschlichen Daseyn die Idee einer organischen, durch ein inneres Gesetz bedingten, Lebensentwicklung zu Grunde, in welcher der schon in dem ersten

n eingeschlossene Gegensatz der Principien zwar immer wei- useinandergeht, und nach dem Uebergewicht des einen oder andern in den verschiedensten Formen sich offenbart, aber in einer Reihe sich gegenseitig bedingender Stufen zur sten Potenz des Lebens sich erhebt. Nach dieser Ansicht daher auch alles, was der Mensch durch die göttliche de in Christus wird, nur eine, durch seine eigene Natur agte, Entwicklung zur höchsten Stufe des wahrhaft per- chen und geistigen Lebens seyn, ohne welche der menschli- Natur die Vollendung fehlen würde, die ihr Begriff in schließt. Das christliche Bewußtseyn und Leben, das der isch in sich hat, kann nur das Princip seines höheren gei- n Lebens in ihm seyn, als ein integrirendes substanzielles nent seines Wesens, das, so gewiß Gott in Christus Mensch rden, nichts seiner Natur fremdes, nur von aussen in hineingekommenes seyn kann. So hat das Christenthum im Protestantismus die wahre Bedeutung eines Lebens- cips, die ihm der Katholicismus nach seiner rein äus- chen Ansicht und Auffassungsweise, wie sie sich schon hier , und durch das ganze System hindurchzieht, auf keine se geben kann. Daß aber diese in der neueren Theologie errschende Betrachtungsweise, das Christliche nicht als ein chthin übernatürliches, sondern in seiner Uebernatürlichkeit eich der Entwicklungssphäre der menschlichen Natur wesent- angehörendes, ihren Begriff nach seinen innern Momenten isirendes, Princip zu nehmen, worin mit Recht eine sehr heidende und durchgreifende Fortbildung des protestantischen ma's anerkannt werden muß, auch schon aus dem Geiste ersten Stifter der protestantischen Kirche hervorblickt, kann schon die einfache, in dieser Beziehung noch nicht genug gewür- e, Bestimmung des lutherischen Lehrbegriffs zeigen, daß ursprüngliche Gerechtigkeit zur Natur des Menschen selbst ntlich gehört habe, justitiam originalem, wie Luther sagt Gen. 3. S. 209.), non fuisse quoddam donum, quod ab a accederet, separatum a natura hominis, sed fuisse vere ralem, ita ut naturae Adae esset, diligere Deum, credere

Deo, agnoscere Deum etc. Haec tam naturalia fuere in Adamo, quam naturale est, quod oculi lumen recipiunt. Ist die ursprüngliche Gerechtigkeit eine anerschaffene und natürliche, so kann auch die restaurirende oder erlösende keinen andern Charakter haben, d. h. der Erlöser selbst kann keine schlechthin übernatürliche Erscheinung seyn, sondern er ist, nach Schleiermachers treffender Formel, die vollendete Schöpfung der menschlichen Natur *).

---

*) Calvin scheint hier von Luther abzuweichen, und sich sogar geradezu auf die katholische Seite zu stellen. Er sagt Inst. chr. rel. II. 2, 12.: Illa vulgaris sententia, quam sumserunt ex Augustino, mihi placet, naturalia dona fuisse corrupta in homine per peccatum, supernaturalibus autem exinanitum fuisse. Nam hoc posteriore membro intelligunt tam fidei lucem, quam justitiam, quae ad coelestem vitam aeternamque felicitatem adipiscendam sufficerent. Ergo se abdicans a regno Dei, simul privatus est spiritualibus donis, quibus in spem salutis aeternae instructus fuerat, unde sequitur, ita exulare a regno Dei, ut, quaecunque ad beatam animae vitam spectant, in eo extincta sint, donec per regenerationis gratiam ipsa recuperet. In his sunt fides, amor Dei, charitas erga proximos, sanctitatis et justitiae studium. Haec omnia quum nobis restituat Christus, adventitia censentur, et praeter naturam, ideoque fuisse abolita colligimus. Rursum sanitas mentis et cordis rectitudo simul fuerunt ablata, atque haec est naturalium donorum corruptio. Nam etsi aliquid intelligentiae et judicii residuum manet una cum voluntate, neque tamen mentem integram et sanam dicemus, quae et debilis est, et multis tenebris immersa, et pravitas voluntatis plus quam nota est. Allein diese Annäherung Calvins an die katholische Lehre ist nur scheinbar. Es kommen folgende zwei Momente in Betracht: 1) da Calvin neben dem Verlust der dona supernaturalia eine Corruption der dona naturalia behauptet, so bleibt derselbe Begriff der Erbsünde, welchen Luther aufstellt. 2) Wenn das Uebernatürliche der Erlösung nicht als etwas schlechthin Uebernatürliches betrachtet wird, so muß es doch immer zugleich als ein Uebernatürliches betrach-

So wenig darf der Protestantismus sich scheuen, mit seiner wahrhaft lebensvollen Auffassung des Christenthums der unlebendigen und starren gegenüberzutreten, die sich dem Katholicismus auf seinem Standpunkt durch seine materialistische Anwendung der beiden Begriffe, Substanz und Accidens, nothwendig ergibt, und die immer wieder als die Grundansicht hervortritt, die alle Theile des Systems beherrscht. Wir können diese die beiden Systeme trennenden Grundansichten den beiden Theorien über das Verhältniß der beiden Naturen in der Person Christi parallel setzen, von welchen die eine die nestorianische in dem gewöhnlichen Sinne des Worts genannt wird, die andere als die orthodoxe gilt. Wie die sogenannte nestorianische Ansicht mit ihrem Begriffe einer bloßen συνάφεια die beiden Naturen, die göttliche und menschliche, in kein solches Verhältniß zu einander setzen kann, daß sie wahrhaft zu einer persönlichen Einheit verbunden sind, vielmehr sie (um den Ausdruck zu gebrauchen, mit welchem die Verfasser der Concordienformel Epit. S. 607. die calvinische Lehre von der communicatio idiomatum, wie sie ihnen erschien, bezeichnen) nur wie zwei zusammengeleimte Bretter vereinigt seyn läßt („also, daß sie realiter, das ist, mit der That und Wahrheit doch ganz und gar keine Gemeinschaft mit einander haben sollten"); so können auch nach der katholischen Ansicht von dem

tet werden. Aus demselben Gesichtspunkt ist daher auch die der Erlösung gegenüberstehende justitia originalis zu betrachten. Sie ist eigentlich nur die, noch über der Natur des Menschen schwebende, insofern übernatürliche, Idee, die erst durch die vollendete Schöpfung der menschlichen Natur in dieser selbst realisirt wird (man vergl. was später über das Verhältniß des Sündenfalls zur justitia originalis nach Calvin bemerkt werden wird). Zwischen der katholischen und der calvinischen und lutherischen Vorstellung bleibt daher immer der wesentliche Unterschied, daß die justitia originalis nicht als etwas schlechthin und äußerlich Uebernatürliches betrachtet wird, sondern ihre Uebernatürlichkeit nur das bezeichnen soll, was der Mensch zwar nicht in der Wirklichkeit und Erscheinung aber innerlich und an sich ist.

Verhältniß des Christenthums zu der Natur des Menschen die beiden zusammengehörenden Principien zu keiner wahren Lebenseinheit verbunden gedacht werden *). Der Mensch blickt nach dieser im engsten Sinne supranaturalistischen Ansicht zum Christenthum immer nur wie zu einer ausser und über ihm stehenden Ordnung hinauf, die für sein inneres Wesen etwas blos Aeusserliches und Fremdartiges bleibt. Wie dagegen nur nach der orthodoxen Lehre von der Person Christi eine wahre Einheit des persönlichen Lebens und des persönlichen Bewußtseyns gedacht werden kann, so findet auch nur nach der ihr entsprechenden allgemeinen Ansicht vom Wesen des Christenthums überhaupt ein solches Verhältniß jener beiden Principien statt, in welchem sie sich innerlich und wesentlich zur reellsten Einheit eines im höchsten Sinne persönlichen Lebens durchdrungen haben.

Wir haben bisher absichtlich die Lehre von der Freiheit

*) Marheinecke hat sich hierüber a. a. O. S. 30. in demselben Sinn so ausgesprochen: „Die Einmischung des Supranaturalismus ist es besonders, welche seine (Möhler's) Erkenntniß der Wahrheit der lutherischen Bestimmung trübt, so daß er sagen kann: nach Luther habe der Mensch (dem Gott doch das Ebenbild anerschaffen) ohne jegliche übernatürliche Stütze Gott erkannt, an ihn geglaubt und ihn geliebt. Eine äußerliche Stütze oder Krücke allerdings war in Luthers Sinn das göttliche Ebenbild des Menschen nicht, sondern vielmehr darin bestand die Schöpfung des Menschen nach demselben, daß es in unmittelbarer Einheit mit der menschlichen Natur stand, welche Einheit mittelst der Sünde sich lösen konnte und lösete, um auf einer unendlich höhern Stufe durch Christum wiederhergestellt zu werden. Möhler hingegen behauptet sich mit seiner scholastischen Lehre in jenen quantitativen, somit äußerlichen und unwahren, Bestimmungen so zufrieden, daß er selbst den Pelagianismus nicht merkt, der ebendamit im Anzug ist, und von da an das römische Glaubenssystem nicht mehr verläßt. Denn wer kann sich verbergen, daß, nachdem der Mensch erst für sich und ohne das göttliche Ebenbild geschaffen ist, ebendamit Gott und der Mensch als zwei selbstständige einander gegenüberstehen?“

nicht näher berührt, um sie nach der Untersuchung der
ihr zusammenhängenden Lehren nun erst besonders hervor-
ben, da sie unstreitig der Hauptpunkt ist, um welchen
wie sich zum Theil schon aus dem Bisherigen ergibt,
ganze Controverse bewegt. Scheint irgendwo der katho-
n Lehre der entschiedene Vorzug vor der protestantischen
kannt werden zu müssen, so ist es hier. Denn welchen
h könnte ein System haben, das dem Menschen Freiheit,
bestimmung, Zurechnungsfähigkeit abspricht, und wer
sich nicht von einem solchen System, wenn es auch im
gen noch so sehr durch seine großartigen Ideen ansprechen
, ohne Bedenken hinwegwenden, sobald er sich in seinem
chen Gefühl durch dasselbe verletzt sieht? Mit Recht macht
hler dieses Interesse für den Lehrbegriff seiner Kirche gel-
, indem er dem Lehrbegriff der Gegner mit dem gewichti-
Einwurf entgegentritt: Die Reformatoren haben dadurch,
sie die Freiheit des menschlichen Willens läugneten, und
in einer unausweichlichen göttlichen Nothwendigkeit und
erbestimmung beschlossen, Gott zum Urheber des morali-
Bösen gemacht. Kein Gegenstand habe in den ersten Zei-
er Kirchenumwälzung die Katholiken in dem Grade gegen
Urheber derselben erbittert, als ihre Bestimmungen über
Verhältniß, in welchem Gott zum moralischen Uebel ste-
und gerade deßhalb sey von der katholischen Kirche der
, daß der Mensch mit Freiheit geschaffen sey, aufs neue
st und nachdrücklich hervorgehoben worden, damit ganz
dingt und ohne alle Winkelzüge die Schuld des Bösen auf
Menschen falle, während schon die Verneinung der Frei-
von Seiten Luthers, Melanchthons, Zwingli's und Cal-
den Argwohn habe erregen müssen, daß in Folge davon die
tholische Lehre von Gott, dem Heiligen, dem die Sünde ein
el ist, in Schatten und dagegen auch der lasterhafteste
sch ausser aller Verantwortung gestellt werde. Selbst die
Parsen, die von der Unnatur des Bösen so tief ergriffen
n, daß sie sich das Daseyn desselben in der guten Schö-
nicht anders zu erklären wußten, als durch die Annah-

me eines für sich bestehenden bösen Princips, das dem Guten ewig entgegenwirke, haben dadurch ein zarteres Gefühl beurkundet, als Melanchthon, Calvin und Beza in der Ansicht, daß der gute heilige Gott selbst zum Bösen antreibe, und desselben zur Ausführung seiner Zwecke bedürfe, und wenn auch jene das physische und moralische Böse vermischt oder wenigstens nicht gehörig aus einander gehalten, so sey es doch auch den Reformatoren selbst nicht viel besser ergangen, und zwar unter ganz andern Verhältnissen, denn jene haben die christliche Lehre nicht gekannt, die Reformatoren aber die Wahrheit bekämpft, die dicht neben ihnen in ihrem reinen Glanze strahlte (vgl. S. 38. f. 84. f.).

Zwar scheint Möhler selbst seinen Gegnern aus der lutherischen Kirche, sofern sie, wie es ja ganz in ihrem Interesse liegen zu müssen scheint, die Vertheidigung des Protestantismus nur auf das lutherische System beschränken, und die Sache der lutherischen Kirche von der der reformirten streng scheiden, einen Ausweg offen zu lassen, auf welchem sie vor Beschuldigungen sich retten können, deren unläugbares Gewicht den sittlich-religiösen Werth der Reformation, in dessen Anerkennung die Protestanten die beste Rechtfertigung des kühnen Unternehmens zu finden gewohnt sind, so zweifelhaft machen muß. Obgleich Möhler (S. 37.) die Lehre von der Freiheit als eine Hauptunterscheidung beider Bekenntnisse aufführt, und sich auf Luthers Schrift De servo arbitrio, und Melanchthons erste Ausgabe der Loci theologici zum Beweise dafür beruft, daß die Protestanten die Lehre von der Freiheit aufgehoben haben, so ist er doch auf der andern Seite billig genug, anzuerkennen (S. 47.), daß sich der Begriff der sächsischen Reformatoren, insbesondere Melanchthons, rücksichtlich der Freiheit in der Folge geläutert, und daß sie in demselben Verhältniß auch die Vorstellung von Gott als Urheber des Bösen verlassen haben. Ja, Melanchthon, durch eine reifere Erfahrung und vielseitigeres Nachdenken, besonders aber durch den Kampf mit den Katholiken auf den ungeheuren Abgrund aufmerksam gemacht, in welchen die Kirche durch eine solche Lehre gestürzt

werden müsse, habe es sogar über sich vermocht, in der augsburgischen Confession seine frühere Lehre selbst zu widerrufen *), und die symbolischen Schriften der Lutheraner stimmen mit dieser Verbesserung vollkommen überein **). Nur mit den schweizerischen Reformatoren verhalte es sich ganz anders, welche hartnäckig ihren Irrthümern ergeben geblieben seyen. Wir könnten es daher der reformirten Kirche überlassen, wie weit sie diesen Vorwurf von sich abzuwälzen im Stande ist. Allein auf der andern Seite müssen wir aus mehreren Gründen Bedenken tragen, von diesem von Möhler angebotenen Auskunftsmittel Gebrauch zu machen. Wir fürchten, ihm in Hinsicht der lutherischen Lehre von der Erbsünde schon so viel zugegeben zu haben, daß er, wenn wir nun demungeachtet die Lehre von der Freiheit für unsere Kirche in Anspruch nehmen wollten, nur mit um so größerm Nachdruck den schon erwähnten Vorwurf gegen uns wiederholen könnte, der Lehrbegriff unserer Kirche beruhe auf ganz unzusammenhängenden Vorstellungen. In der That möchte auch Alles, was sich etwa in den symbolischen Schriften unserer Kirche benützen läßt, zusammengenommen, nicht ausreichen, um darzuthun, daß die Lehre von der Freiheit mit Recht als ein integrirender Bestandtheil des lutherischen Lehrbegriffs anzusehen sey. Auf die zweideutige Erklärung der

*) Art. XIX. De causa peccati docent, quod tametsi Deus creat et conservat naturam, tamen causa peccati est voluntas malorum, videlicet diaboli et inimicorum, quae non adjuvante Deo avertit se a Deo, sicut Christus ait (Joh. 8, 44.): cum loquitur mendacium, ex se ipso loquitur.

**) F. C. Sol. decl. I. S. 639. Hoc extra controversiam est positum (ut decimus nonus articulus Conf. Aug. habet), quod Deus non sit causa, creator vel auctor peccati, sed quod instinctu, opera et machinationibus Satanae per unum hominem peccatum (quod est diaboli opus) in mundum intraverit. Nur wird zugleich behauptet (S. 40.), was die obige Behauptung wieder aufhebt, die Concordienformel habe Luthers Schrift gegen Erasmus ausdrücklich bestätigt. Vgl. F. C. Sol. decl. II. S. 668.

augsburgischen Confess. im Art. XVIII. **De libero arbitrio:** esse fatemur liberum arbitrium omnibus hominibus, habens quidem judicium rationis, non per quod idoneum sit in iis, quae ad Deum pertinent, sine Deo aut inchoare, *aut certe peragere*, sed tantum in operibus vitae praesentis tam bonis, quam etiam malis, kann ohnedieß kein Gewicht gelegt werden. Das Wichtigste, worauf man sich in dieser Sache berufen kann, bleibt immer die in der Concordienformel so entschieden ausgesprochene Verwerfung der calvinischen Prädestinationslehre. Mit der Verwerfung dieser Lehre muß zugleich die Lehre von der Freiheit behauptet werden. Denn was könnte den Menschen hindern, sich selbst durch die Freiheit seines Willens zu bestimmen, wenn er in seinem Wollen und Handeln nicht, wie die Prädestinationslehre annimmt, schlechthin und unbedingt von Gott abhängt? Deßwegen behauptet die Concordienformel nicht blos die Universalität des göttlichen Rathschlusses zur Beseligung des Menschen, sondern auch die Bedingtheit desselben auf der Seite des Menschen, wenigstens sofern Alle, welche nicht selig werden, nur deßwegen nicht selig werden, weil sie selbst nicht wollen. Ut Deus, sagt die Formel (S. 808.), in aeterno suo consilio ordinavit, ut spiritus s. electos per verbum vocet, illuminet, atque convertat, atque omnes illos, qui Christum vera fide amplectuntur, justificet, atque in eos aeternam salutem conferat, ita in eodem suo consilio decrevit, quod eos, qui per verbum vocati illud repudiant, et spiritui sancto (qui in ipsis per verbum efficaciter operari et efficax esse vult), resistunt, et obstinati in ea contumacia perseverant, obdurare, reprobare et aeternae damnationi devovere velit. Contemtus verbi non est in causa vel praescientia vel praedestinatio Dei, sed perversa hominis voluntas, quae medium illud et instrumentum spiritus s., quod Deus homini per vocationem offert, rejicit, aut depravat, et spiritui s., qui per verbum efficaciter operari cupit, repugnat. Ausdrücklich verwirft die Formel (S. 621.) unter den Irrthümern auch den Satz: **quod nolit Deus, ut omnes salventur, sed quod quidam, non ratione peccatorum suorum, verum solo Dei consilio, proposito**

et voluntate ad exitium destinati sint, ut prorsus salutem consequi non possint. Die Ursache also, warum ein Theil der Menschen nicht selig wird, liegt in dem Menschen selbst, in der Sünde, in der Verkehrtheit seines Willens, oder darin, daß er den Wirkungen des Geistes widersteht. Wenn nun aber hieraus nothwendig folgt, daß bei denjenigen, welche wirklich selig werden, die Ursache davon zunächst diese ist, daß sie den Wirkungen des Geistes nicht widerstehen, sondern sie in sich aufnehmen, den Geist in sich wirksam seyn lassen, und wenn dieß in dem Menschen selbst eine gewisse innere Regung und Fähigkeit für das Gute, eine, wenn auch blos passive, Empfänglichkeit für das Göttliche voraussetzt, so kann dieß doch nicht ohne eine freie Thätigkeit des Willens gedacht werden. Der Widerstand findet bald statt, bald wird er unterlassen, es äußert sich demnach, da alle Zufälligkeit hier schlechthin ausgeschlossen werden muß, das liberum arbitrium, als das Vermögen, sich bald für das Eine bald für das Andere, das Gute wie das Böse, zu entscheiden. Wie kann aber dieß die Concordienformel zugeben, und kommt sie nicht in klaren Widerspruch mit sich selbst, wenn sie auf den zuvor angeführten Satz, in welchem die Unbedingtheit des göttlichen Rathschlusses, wie sie Calvin behauptete, verworfen wird, unmittelbar einen Satz folgen läßt, in welchem ebenso als Irrthum verworfen wird: quod non sola Dei misericordia et sanctissimum Dei meritum, sed etiam in nobis ipsis aliqua causa sit electionis divinae, cujus causae ratione Deus nos ad vitam aeternam elegerit? Verbindet man auch mit der im Menschen selbst vorauszusetzenden causa keineswegs den Begriff irgend eines Verdienstes, so ist doch auch schon die bloße Disposition, die eigene innere Empfänglichkeit, eine causa auf der Seite des Menschen zu nennen. Es muß doch irgend etwas im Menschen selbst seyn, sey es auch etwas noch so geringes, das Gott dem Menschen zur Bedingung macht, wofern man nicht nothwendiger Weise auf das verworfene absolute Dekret wieder zurückkommen will. Allein irgend etwas dieser Art in dem Menschen selbst vorauszusetzen, ist der Concordienformel nicht möglich, wenn anders

ein Anspruch auf Consequenz an sie gemacht werden soll. Ist das Verderben des Menschen, wie sie es in der Lehre von der Erbsünde beschreibt, so tief gegründet, ist der Mensch noch schlimmer, als ein Stein oder Klotz, weil ein Stein oder Klotz dem, welcher ihn bewegt, nicht widerstrebt, der Mensch aber Gott mit seinem Willen so lange widerstrebt, bis er von Gott bekehrt ist, so kann es keinen Moment geben, in welchem der Wille nicht widerstrebt, weil es zu seiner eigensten Natur gehört, zu widerstreben. Was hilft es, zu sagen (S. 673.): etsi autem Dominus hominem non cogit, ut convertatur (qui enim semper spiritui sancto resistunt, et veritati agnitae perseverantes repugnant, — hi non convertuntur), attamen trahit Deus hominem, quem convertere decrevit, sic autem eum trahit, ut ex intellectu coecato illuminatus fiat intellectus, et ex rebelli voluntate fiat promta et obediens voluntas? Ist es nicht widersprechend, auf der einen Seite ein non cogi, auf der andern ein trahi, hier ein resistere dort ein non resistere zu behaupten? Soll der Widerstand nur nicht gerade immer fortdauern, soll es einzelne Momente geben, in welchen er nachläßt, so könnten solche Momente höchstens als unbewachte Augenblicke gedacht werden, in welchen der widerstrebende Wille gleichsam seine eigene Natur vergißt. Dann ist es aber nur der Zufall, der die Entscheidung gibt, und außerdem kommt es noch darauf an, was auch nicht vom Menschen abhängt, wiefern gerade eine Regung des Geistes mit einem schwächern oder stärkern Widerstande des Willens zusammentrifft. Es ist daher keineswegs damit gethan, wie die lutherischen Theologen aus dieser Schwierigkeit sich helfen zu können glaubten, im Gegensatz gegen die calvinische Lehre von der gratia irresistibilis eine gratia resistibilis zu behaupten. Wird die Möglichkeit des Nichtwiderstehens nicht besser begründet, als von der Concordienformel geschehen ist (was nur durch den von ihr verworfenen Synergismus geschehen kann), so folgt aus ihrer Lehre nur, daß entweder niemand selig wird, oder nur solche selig werden, in welchen eine unwiderstehliche Gnade auch den widerstrebenden Willen überwindet. Von einem freien Willen

aber kann auf keine Weise die Rede seyn; so lange, wie die Formel (S. 656.) sagt, naturale liberum arbitrium, ratione corruptarum virium et naturae suae depravatae, duntaxat ad ea, quae Deo displicent et adversantur, activum et efficax est, kann das arbitrium immer nur auf eine Seite sich hinwenden, nicht aber, wie es im Begriffe desselben liegt, auf die eine wie auf die andere.

Sind diese Behauptungen, wie kaum zu läugnen ist, richtig, so sehen wir uns genöthigt, für den lutherischen Lehrbegriff auf die Lehre von der Freiheit Verzicht zu thun, und nicht sowohl auf das, was unsere Bekenntnißschriften mit ihren Voraussetzungen vereinigen zu können glauben, als vielmehr nur auf das, was an sich in ihnen liegt, Rücksicht zu nehmen. Stehen aber nur einmal die Voraussetzungen fest, so darf uns auch der auf diese Weise entstehende so schroffe Gegensatz, indem der eine der beiden Lehrbegriffe die Idee der Freiheit, der andere die Idee der absoluten Abhängigkeit zu seinem Princip macht, nicht zurückhalten, eine Rechtfertigung des lutherischen Lehrbegriffs zu versuchen. Mögen auch die Verfasser der Concordienformel zwischen der Lehre von der Freiheit des menschlichen Willens und der Lehre von einer unbedingten Prädestination sichtbar geschwankt, und die zur Melanchthonischen Schule gehörenden lutherischen Theologen, nach dem Vorgange Melanchthons selbst, sich entschieden auf die Seite der Lehre von der Freiheit hingewendet haben, wir sind nicht berechtigt, gerade auf dieser Seite den ächt lutherischen Lehrbegriff zu suchen, und den von ihnen betretenen Weg weiter zu verfolgen. Wollte man aber auch annehmen, daß es einen im lutherischen Lehrbegriff selbst begründeten Standpunkt gibt, auf welchem mit Recht die Frage entstehen kann, ob man eher nach der einen oder der andern Seite seine Richtung zu nehmen habe, so muß doch schon die Erscheinung alle Aufmerksamkeit verdienen, daß gerade im Beginn der Reformation, also in der Zeit, in welcher das Princip derselben, wie man annehmen muß, noch in seiner ungetrübtesten Frische und Lauterkeit wirkte, gerade diejenigen Männer, in welchen es seinen reinsten Ausdruck fand, sich aufs ent-

schiedenste gegen die Lehre von der Freiheit aussprachen, und dieselbe Ansicht in der reformirten Kirche, die in so manchem das Princip der Reformation reiner durchführte, als die lutherische, seitdem mit der größten Consequenz festgehalten wurde. Es muß dieß um so mehr auffallen, da die Reformation, ihrem ganzen Geist und Charakter nach, keine andere Lehre sosehr zu ihrer Grundlage haben zu müssen scheint, als die Lehre von der sittlichen Freiheit und Selbstbestimmung des Menschen. Wie läßt sich hierin die Einheit und Consequenz des Reformationsprincips auf eine befriedigende Weise nachweisen? Fordert der Gegensatz zum Katholicismus, von welchem die Lehre von der Freiheit überall vorangestellt wird, daß sich der Protestantismus hier auf die entgegengesetzte Seite stellt, oder kann dieser hier, ungeachtet des Gegensatzes, noch auf einem und demselben Boden mit jenem stehen? Entzweien sie sich aber schon auf diesem Boden, wie kann sich der Protestantismus ohne Beeinträchtigung der sittlichen Momente, die er nie verläugnen kann, jener pelagianischen Freiheit entschlagen? Eine Erörterung aller dieser Fragen kann hier, so schwierig sie seyn mag, nicht umgangen werden.

Gehen wir von dem liberum arbitrium und dem vollen Begriff desselben aus, so liegen zwischen diesem und dem Begriff einer unbedingten Nothwendigkeit mehrere auf verschiedene Weise sich modificirende Theorien, deren jede, wie vor allem die Lehre von dem liberum arbitrium selbst im eigentlichen Sinne, immer etwas enthält, was weiter zu gehen nöthigt, und nicht eher zur Ruhe kommt, als bis es in dem Begriff einer unbedingten Abhängigkeit, wie dieser der calvinischen Prädestinationslehre zu Grunde liegt, sein Ziel erreicht hat. Mit dem liberum arbitrium, wie wir auch den Begriff desselben bestimmen mögen, ist immer auch der Pelagianismus in seinem ganzen Umfange gesetzt. Denn wofür anders kann das liberum arbitrium, wenn wir nicht einen ganz willkührlichen Begriff mit demselben verbinden wollen, gehalten werden, als für das Vermögen, sich für das Eine wie für das Andere, also auch für das Gute wie für das Böse, auf gleiche Weise zu entscheiden?

Es ist ein völlig inhaltsleerer, sich selbst aufhebender Begriff, neben dem liberum arbitrium einen so überwiegenden sinnlichen Hang anzunehmen, daß es sich immer nur auf die eine der beiden Seiten hinneigen kann. So wenig eine Wage ihrem Begriff und Zweck entspricht, wenn nicht beide Wagschalen von völlig gleichem Gewichte sind, und sich so zu einander verhalten, daß sich aus jeder noch so schwankenden Bewegung doch immer wieder das völlige Gleichgewicht herstellen kann, ebensowenig kann mit dem liberum arbitrium ein richtiger Begriff verbunden werden, wenn es nicht als eine völlige Indifferenz, als ein aequilibrium, genommen wird. Jede Neigung auf die eine oder andere Seite darf die Möglichkeit nicht aufheben, in jedem Moment auf die entgegengesetzte Seite umzuschlagen, da die Freiheit als das Vermögen der Wahl keine graduelle Verschiedenheit, kein Schwanken zwischen einem Plus und Minus, zuläßt, sondern es kommt hier schlechthin nur darauf an, daß man sie entweder hat, oder nicht hat. Wer sie nicht in vollem Sinne hat, hat sie ebendeßwegen gar nicht. Daraus folgt dann aber auch, daß wir in dem Menschen, sobald wir ihm ein solches gegen das Gute und Böse ursprünglich völlig indifferentes liberum arbitrium zuschreiben, keinen überwiegenden Hang zum Bösen annehmen können, sondern ihm die vollkommen gleiche Fähigkeit fürs Gute und Böse, oder eine Natur, die wegen ihrer Indifferenz sich in einem an sich völlig gesunden Zustande befindet, zugestehen müssen. Dieß ist aber nichts anders, als die pelagianische Ansicht, welcher sich die Lehre von der Freiheit nicht entschlagen kann. Sie muß daher auch mit dem Pelagianismus dem Menschen eine für sich so vollkommen zureichende Kraft zum Guten zuschreiben, daß er sich selbst für das Gute so bestimmen kann, wie es seine Aufgabe ist. Ebendeßwegen kann aber auch von einer Erlösung in dem Sinne nicht mehr die Rede seyn, in welchem die Erlösung als die nothwendige Vermittlung zwischen zwei Zuständen gedacht wird, die sich so entgegenstehen, daß der Mensch durch sich selbst aus dem einen in den andern nicht übergehen kann. Aber auch der Begriff des Guten muß, sobald wir vom liberum arbitrium aus-

gehen, so bestimmt werden, daß das absolut Gute nicht mehr einzig in dasjenige gesetzt werden kann, was der Mensch nur durch die Erlösung in Christus in sich aufnimmt. Kommt alles Gute dem Menschen nur aus dem höheren Lebensprincip, das er Christus, als dem Erlöser, verdankt, so hat nur dieses einen absoluten Werth, und alles andere ist ebendeßwegen, weil es einen solchen Werth nicht hat, nicht wahrhaft gut zu nennen. Der absolute Maaßstab des Guten ist ein objektiv gegebener, sobald wir aber unsern Standpunkt auf dem Indifferenzpunkt des liberum arbitrium nehmen, kann der absolute Maaßstab des Guten nicht in das Objekt, sondern nur in das Subjekt gesetzt werden, das sich selbst entweder für das Gute oder Böse bestimmt, und gut ist daher alles zu nennen, wofür sich das sich selbst bestimmende Subjekt, weil es ihm nach seiner subjektiven Ansicht als gut und vernunftgemäß erschien, durch einen freien Willensakt entscheidet, sowie dagegen der Begriff des Bösen durch das Uebergewicht bestimmt wird, das die Sinnlichkeit über die Vernunft erhält, so daß zuletzt der ganze Gegensatz des Guten und Bösen nur auf den Unterschied eines Plus und Minus in dem wechselnden Uebergewicht des Vernünftigen und Sinnlichen zurückkommt. Die Handlung als das Formelle, nicht das Objekt der Handlung, als das Materielle, bestimmt den Begriff des Guten, da die sittliche Kraft, die für die Wahl des Guten den Ausschlag gibt, immer dieselbe ist, so verschieden auch das Gute, für das sich der Wille, nach dem Grade der die Wahl des Guten bedingenden Erkenntniß, entscheidet, in objektiver Hinsicht seyn mag. Auch diese Ansicht ist eine wesentlich pelagianische und tritt daher auch schon in dem Streit zwischen Augustin und Pelagius sehr charakteristisch hervor. Nur in ihr liegt der Grund, warum Pelagius nicht wie Augustin zwischen einem Zustand der Natur und Sünde und einem Zustand der Gnade und Erlösung, sondern zwischen vorchristlicher und christlicher Tugend, oder einer justitia ohne die fides und einer justitia mit der fides, unterschied *). Hier-

*) Pelagius in der Epist. ad Demetr. c. 11. und nach Augustin Contra Jul. op. imp. II. 187. Contra duas epist. Pelag. I. 21. und De pecc. orig. c. 30.

aus erhellt dann aber auch weiter, daß das christlich Gute, wenn es auf diese Weise von dem, unabhängig von ihm, schon in der Selbstbestimmung des Willens begründeten Guten unterschieden wird, zu demselben als dem Substanziellen immer nur als Accidens hinzukommen kann. Die vorchristliche Tugend ist zwar eine andere als die christliche, aber sie ist doch mit dieser in dem Begriffe der Tugend wesentlich Eins, und diese selbst ist daher nichts anders als eine Modifikation des allgemeinen, überall sich gleichbleibenden Wesens der Tugend, so groß auch im Uebrigen der Unterschied seyn mag, durch welchen sich die christliche Tugend in Hinsicht des Objekts, auf das sie sich bezieht, in Hinsicht der Motive, die ihr zu Grunde liegen und in Hinsicht der Wirkungen und Folgen, die sie hat, über jede andere erhebt. Das absolut Gute ist nur der sich selbst für das Gute bestimmende Wille, und alles Christliche hat daher, so betrachtet, seinen Werth nicht in sich selbst, sondern nur in seinem Verhältniß zum Willen, es ist nicht das nothwendige Lebensprincip, ohne das es nichts an sich Gutes geben kann, sondern es erscheint, dem sich selbst bestimmenden, freien Willen gegenüber, nur als ein Förderungsmittel des Guten, nur als eine gratia juvans, wie die Pelagianer das Christenthum bezeichneten *). Es hat nur die Bestimmung, dem Menschen das Gute zu erleichtern, und das an sich stets schwankende liberum arbitrium auf der Seite festzuhalten, auf welcher das Gute das Ueberwiegende ist. Eben dieß macht uns nun aber noch auf einen andern Punkt aufmerksam, welcher beim liberum arbitrium in Betracht kommt. Das liberum arbitrium ist ursprünglich ein nach beiden Seiten gleich indifferenter Zustand.

*) So bestimmt dieses Verhältniß Pelagius selbst in seiner Ep. ad Innoc. bei Aug. De grat. Chr. 33.: Liberi arbitrii potestatem dicimus in omnibus esse generaliter, in Christianis, Judaeis atque gentilibus, sed in solis Christianis juvatur a gratia. Vergl. c. 34.: In illis nudum et inerme est conditionis bonum, in his vero, qui ad Christum pertinent, Christi munitur auxilio.

Da es aber in diesem Zustande nicht beharren kann, sondern, um in Bewegung überzugehen, sich auf die eine oder die andere Seite hinneigen muß, so muß nun doch auch wieder als die höhere sittliche Aufgabe des Menschen anerkannt werden, aus dem Zustande des steten Hin- und Herschwankens in einen Zustand der Beharrlichkeit überzugehen. So gewiß der Vorzug nur dem Guten gegeben werden kann, so gewiß muß auch ein mehr und mehr sich befestigendes Uebergewicht des Guten einer Wandelbarkeit des Willens vorgezogen werden, in welcher derselbe, gleichsam nur wie vom Zufalle bewegt, unstet zwischen dem Guten und Bösen, oder dem mehr und minder Guten, hin- und herschwankt. An die Stelle der zufälligen augenblicklichen Willensbestimmungen sollen feste Grundsätze treten, welche selbst wieder in einer constanten Richtung des Charakters, oder in einer intelligibeln That, aus welcher die einzelnen Willensäußerungen mit einer gewissen Nothwendigkeit hervorgehen, begründet sind. So geht das liberum arbitrium von der Indifferenz zur Bewegung, von der Bewegung zu einem Zustand der Ruhe fort, in welchem es gleichsam über sich selbst hinausstrebt, um die eine seiner beiden Wagschalen an einen über die Indifferenz und alle Schwingungen der Bewegung hinausliegenden Einheitspunkt anzuknüpfen, und dem Guten das Uebergewicht auf immer zu sichern. Obgleich allerdings auch so die freie Selbstbestimmung des Willens das Princip bleibt, auf welches alles zurückgeführt werden muß, so stellt sich doch das liberum arbitrium von einer Seite dar, die uns nicht gestattet, bei demselben allein stehen zu bleiben. Der zuerst gesetzte Begriff der Freiheit verliert seine Bedeutung, je mehr der Mensch in seiner sittlichen Entwicklung fortschreitend und dem höchsten sittlichen Standpunkt sich annähernd gedacht wird, auf welchem Freiheit und Nothwendigkeit zusammenfallen.

Die hier hervorgehobenen Momente, der relative Begriff des objektiv Guten, und das Unbefriedigende eines, zwischen dem Guten und Bösen schwankenden, sittlichen Zustandes, hatten unstreitig, neben der Anerkennung eines für das liberum arbitrium überwiegenden Hangs zum Bösen, stets den bedeu-

tendsten Einfluß, so oft man sich veranlaßt sah, dem Princip der Freiheit das Princip einer unbedingten Abhängigkeit gegenüberzustellen. Ehe noch das leztere Princip, nachdem das erstere im Pelagianismus seinen vollsten Ausdruck gefunden hatte, in seiner Reinheit hervortrat, begegnet uns auf dem Wege von dem einen zum andern eine vermittelnde Theorie, deren Entstehung sich nur aus einer Combination jener beiden Principien begreifen läßt, die augustinische. An dieser hatten offenbar die beiden Principien gleich großen Antheil: wie der Sündenfall die ganze Geschichte der Menschheit in zwei völlig geschiedene Perioden theilt, so ist er auch die Epoche, die die Herrschaft der beiden Principien theilt. Wie vor dem Fall die Freiheit, der freie sich selbst bestimmende Wille, das liberum arbitrium, das das ganze Daseyn des Menschen bedingende und bestimmende Princip war, so herrscht nun nach dem Fall das durch den gefangenen und gebundenen Willen gesetzte Princip der völligen Abhängigkeit. Man kann daher auch nicht wohl mit Neander behaupten, es sey eine Inconsequenz in Augustins System, daß er, während er die erste Sünde allerdings aus der freien Selbstbestimmung des Menschen ableitete, alles Uebrige in einer unbedingten göttlichen Vorherbestimmung begründete, daß er dialektisch consequenter dem Princip folgend, welches ihn zu dieser ganzen Anschauungsweise hingeführt hatte, das Handeln Adams wie alles andere von der unbedingten Prädestination abgeleitet haben würde. Es sey dieß, meint jedoch Neander, eine schöne Inconsequenz Augustins, welche aus dem Siege seines religiös-sittlichen Gefühls über seine dialektisch speculative Richtung herrührte, da er so doch an Einem Punkte die Heiligkeit und Gerechtigkeit Gottes und die freie Schuld des Menschen festhalten, die Ursache des Bösen von Gott auf die ursprünglich vorhandene, wahrhaft freie Selbstbestimmung des Menschen zurückschieben konnte. Allein ebendeßwegen, weil Augustin darauf so großes Gewicht legen zu müssen glaubte, kann die Freiheit nicht blos in Folge einer Inconsequenz eine Stelle in seinem System erhalten haben. Mit demselben Rechte, mit welchem es als eine Inconsequenz betrachtet wird,

mit der Lehre von der Prädestination die Lehre von der Freiheit zu verbinden, kann die Inconsequenz darin gefunden werden, daß mit der Lehre von der Freiheit die Lehre von der Prädestination verbunden ist. Es sind einmal zwei heterogene Principien verbunden worden, von welchen jedes Anspruch darauf macht, seine Stelle im System zu behaupten. Ja weit eher möchte, wenn darüber entschieden werden soll, welches der beiden Principien als das wahre und eigentliche anzusehen sey, das Princip der Freiheit seinen Anspruch geltend machen können. Denn dieses ist, da Augustin den Menschen frei geschaffen werden und erst in der Folge seine Freiheit verlieren läßt, das erste und ursprüngliche, und was sonst in der Darstellung Neanders für die Behauptung zu sprechen scheint, daß Augustin, seiner ganzen Anschauungsweise zu Folge, das Princip der unbedingten Prädestination zum durchaus herrschenden hätte machen sollen, möchte kein hinlänglicher Beweis seyn. Neander setzt das Grundprincip des Gegensatzes zwischen Pelagius und Augustin in eine völlig verschiedene Auffassung des Begriffs der Freiheit. In dem pelagianischen System werde die moralische Freiheit aufgefaßt als Wahlfreiheit, die Fähigkeit, sich in jedem Augenblicke auf gleiche Weise zwischen dem Guten und Bösen zu bestimmen, Eins von beiden für seine Entschließungen zu wählen. Das sey nach Pelagius die fruchtbare Wurzel, welche nach der verschiedenen Richtung des Willens das Gute oder das Böse erzeuge. Dagegen sage Augustin, eine solche Indifferenz, ein solches Gleichgewicht zwischen dem Bösen und Guten, von woher sich der Mensch in jedem Augenblicke auf gleiche Weise für das Eine oder das Andere bestimmen könne, sey etwas Undenkbares. Der Mensch sey in seiner Gesinnung schon innerlich bestimmt, ehe er zum Handeln komme. Gutes und Böses könne nicht von derselben Wurzel ausgehen. Der gute Baum könne nicht schlechte, der schlechte Baum nicht gute Früchte bringen. Die Wurzel, von der alles Gute ausgehe, sey die Liebe zu Gott, die Wurzel alles Bösen die Selbstsucht. Was daher in der pelagianischen Definition als Merkmal der moralischen Freiheit betrachtet werde, setze nach Au-

gustin schon eine Verderbniß der sittlichen Natur voraus, indem das Böse eine Anziehungskraft ausübe, welche es nicht auf dieselbe ausüben sollte. — Es scheint mir dieß nur in einem sehr beschränkten Sinne gelten zu können, nur sofern Augustin das zuvor gesetzte Princip der Freiheit durch das Princip der Prädestination wieder aufhebt. So lange aber dieses Princip in Augustins System noch nicht eingreift, so lange er es mit dem Menschen vor dem Fall zu thun hat, mußte auch er den pelagianischen Begriff der Freiheit, als der Wahlfreiheit, als den eigentlichen Begriff der Freiheit voraussetzen, und nur von diesem konnte er ausgehen, wenn er die Entstehung der ersten Sünde erklären wollte. War der Wille Adams, wie Augustin annahm, vor der Sünde vollkommen auf das Gute gerichtet, so war die Sünde nur dadurch möglich, daß er das Böse ebenso wollen konnte, wie das Gute, er hatte also ursprünglich das liberum arbitrium im eigentlichen Sinne. Nach dieser Ansicht konnte daher Augustin die Entstehung der ersten Sünde nicht aus einer schon vorhandenen Verderbniß der sittlichen Natur des Menschen, sondern nur aus der mit dem liberum arbitrium gesetzten Möglichkeit, statt des Guten auch das Böse zu wählen, ableiten. Aus diesem Grunde kann ich auch darin mit Neander nicht einverstanden seyn, daß die Differenz zwischen Pelagius und Augustin in höherer Beziehung auf eine Verschiedenheit in der Auffassung des Verhältnisses der Schöpfung zum Schöpfer zurückgeführt werden soll. Dem Pelagianismus liege die Ansicht zu Grunde, daß, nachdem Gott die Welt einmal geschaffen und sie mit allen zu ihrer Erhaltung und Entwicklung erforderlichen Kräften ausgestattet, er sie mit den ihr verliehenen Kräften und nach den in sie gelegten Gesetzen fortgehen lasse, so daß die fortwirkende Thätigkeit Gottes etwa nur auf die Erhaltung der Kräfte und Fähigkeiten, nicht aber auf den Concursus zur Entwicklung und Ausübung derselben sich beziehe. Augustin hingegen setze die Erhaltung durch Gott als eine fortgehende Schöpfung, und das Leben und die Thätigkeit der Geschöpfe, im Ganzen und Einzelnen, als auf der allmächtigen und allgegenwärtigen Thä-

peccati macht, ist eine ungenügende Abwehr des schweren Vorwurfs, welcher hier gegen ihn erhoben werden muß. Ist es göttliche Strafe, daß der Mensch nur sündigen kann, so ist Gott in demselben Akte, in welchem er die Strafe verhängt, auch Urheber der Sünde geworden. Denn unmöglich ist es, sich diesen Akt Gottes als eine bloße Zulassung zu denken, durch welche Gott den gefallenen Menschen nunmehr sich selbst und den Folgen seiner That überließ, und in die Gewalt des Teufels dahingab, da der Begriff der Zulassung nur da seine Anwendung finden kann, wo ohne eine unmittelbare Einwirkung von selbst die Folgen eintreten, die nach dem Zusammenhang zwischen Ursache und Wirkung immer eintreten müssen. Aber eben dieß ist es ja, was hier immer das Unerklärliche und Undenkbare bleibt. Stand es ursprünglich in der freien Wahl des Menschen, sowohl der Vernunft, als dem sinnlichen Trieb zu folgen, oder sich entweder fürs Gute, oder fürs Böse zu entscheiden, so muß der sinnliche Trieb, da Freiheit immer nur die gleiche Möglichkeit einer doppelten Richtung seyn kann, von Anfang an seiner Natur eingepflanzt gewesen seyn. War er aber zuvor schon vorhanden, so ist ja die That, durch welche er das Uebergewicht erhält, nichts anders, als eine bloße Aeußerung dessen, was schon war, und nun nur aus dem Innern äußerlich hervortritt, aber ebendeßwegen kann es auch kein neues Princip in die Entwicklung der Natur setzen, und nur als etwas betrachtet werden, was schon von Anfang an die Bestimmung hatte, sich zu äußern, und daher auch mit der Freiheit, die dadurch selbst bedingt ist, nicht unvereinbar seyn kann. Ist es nicht widersprechend, wenn das Eine der beiden Elemente, die die wesentliche Bedingung der Freiheit sind, nur so zu seiner Aeußerung kommen kann, daß dadurch die Freiheit selbst aufgehoben wird, und müßte nicht, wenn die Hinneigung des liberum arbitrium auf die eine Seite eine solche Folge haben soll, dieselbe Folge auch bei der Hinneigung auf die andere Seite angenommen, somit das liberum arbitrium, noch ehe es ins Böse umschlagen konnte, ebenso unabänderlich für das Gute entschieden gedacht werden? Es bleibt demnach hier immer ein

Widerspruch, der sich nicht befriedigend lösen läßt. Entweder war der Wille schon vor der That gebunden, somit nicht frei, oder wenn er frei war, so kann er auch nicht nach der That ein schlechthin gebundener geworden seyn. Soll er aber gleichwohl ebenso unfrei nach der That geworden seyn, als er vor der That frei war, so kann dieß nur durch eine übernatürliche göttliche Einwirkung geschehen seyn, und es ist daher nur Gott der Urheber der Unfreiheit des Willens, seiner Gebundenheit an das Böse, oder der Sünde *).

*) Vgl. Neander, Allg. Gesch. der christl. Rel. und Kirche, II. 3. S. 1303. f. 1259. 1266. Wenn der achtungswerthe Beurtheiler meiner Schrift in dem allg. Repert. für die theol. Lit. herausg. von Rheinwald 1834. S. 229. zur Vertheidigung der Neander'schen Ansicht bemerkt: „Augustin halte die Freiheit nur fest, um sie fallen zu lassen, er brauche sie nur, um einen Anfang zu haben, dieser Anfang sey aber nicht die Basis seiner Lehre, sonst müßte er tiefer in das Ganze derselben eingreifen," so kann doch unmöglich geläugnet werden, daß gerade an diesem Anfang das ganze augustinische System hängt, und daß Augustin nur aus dem Grunde „das Interesse nicht hatte, den Zustand vor dem Fall, wie den nachfolgenden, für sein Bewußtseyn zu fixiren," weil er mit jedem über diesen Anfang hinaus geschehenen Schritt den Begriff der freien Schuld des Menschen zu verlieren befürchtete. Auch darin kann ich nicht beistimmen, daß sämmtliche Reformatoren weit weniger als Augustin selbstständig speculiren, und weit mehr als dieser den biblisch-exegetischen Charakter behaupten, woraus sich die Erscheinung erkläre, daß der negative Begriff des Bösen, durch welchen das System zu seiner Vollendung gelange, bei ihnen nirgends ausgesprochen sey, während Augustin denselben sehr oft und sehr entschieden an den Tag lege. Augustin macht allerdings die Negativität des Bösen entschieden geltend, aber nie an der Stelle seines Systems, wo man es, wenn er sich einer Einheit desselben bewußt gewesen wäre, erwarten müßte, sondern nur im polemischen Interesse gegen die Manichäer, zum klaren Beweis, daß er bei aller Selbstständigkeit seiner Speculation wenigstens nicht systematisch speculirte. Daß auch die Reformatoren die Negativität des Bösen nicht ganz umgehen konnten, werden die im

Man kann sich nicht wundern, daß eine auf innerlich so wenig zusammenhängenden, so entgegengesetzten Principien beruhende Theorie von keinem festen Bestande seyn konnte. Die so lose zusammengefügten Elemente mußten sich von einander ablösen, um sich in einem eigenen Gebiet reiner festzustellen. Während das Princip der Freiheit die semipelagianische, oder pelagianische Richtung der katholischen Kirche aus sich hervorgehen ließ, mußte das Princip der unbedingten Abhängigkeit von allen denen festgehalten werden, die in dem im augustinischen System so tief aufgefaßten Begriff der Sünde den wahrsten Ausdruck ihres religiösen Bewußtseyns fanden. In diesem Bewußtseyn stimmte Luther mit Augustin ganz zusammen, aber unrichtig ist, wenn man ihm, wie gewöhnlich geschieht, völlig denselben Standpunkt zuschreibt, auf welchem Augustin stund. Es sollte vielmehr als eine Eigenthümlichkeit, in welcher sich der Charakter des Protestantismus gleich Anfangs zu erkennen gab, entschiedener anerkannt werden, daß schon Luther von demselben Princip ausgieng, welches nachher Calvin mit einem noch klareren Bewußtseyn seiner Bedeutung für den Protestantismus auffaßte, und in strenger Consequenz durchführte. Luther und Calvin stehen daher hier völlig gleich, und es läßt sich

Folgenden anzuführenden Stellen, in welchen von der Unmacht des Menschen, absente gratia, und von dem Mangel der virtus perseverantiae die Rede ist, beweisen. Da aber zur Vollendung des Systems nicht ausschließlich der negative Begriff des Bösen gehört, sondern vielmehr überhaupt die Aufgabe, den Begriff des Bösen mit der Idee Gottes auszugleichen, was vor allem dadurch geschehen muß, daß, was im Bösen als That Gottes begriffen werden kann, als solche begriffen wird, wovon sodann von selbst die Folge ist, daß der in die Idee Gottes nicht aufgehende Rest nur als ein Negatives ausgeschieden werden kann, so zeigen gewiß die so verschiedenen, von Calvin in jener Beziehung eingeschlagenen, Wege, nach den in der Folge anzuführenden Stellen, am besten, mit welcher Anstrengung sein speculirender Geist nach der Vollendung des Systems rang, und wie weit Augustins Mangel an Zusammenhang hinter der Consequenz Calvins zurückblieb.

bei beiden deutlich nachweisen, wie sie das disparate Element, das das augustinische System noch in sich enthielt, aus demselben entfernten, aber deßwegen auch die unbedingte Abhängigkeit des Menschen, die sie mit Augustin setzten, auf eine andere Weise begründeten. Kann diese unbedingte Abhängigkeit nicht aus einer freien That des Menschen abgeleitet werden, so muß sie mit dieser selbst auf das absolute Wesen der Gottheit zurückgeführt werden, und jene That kann daher nur insofern stehen bleiben, sofern in ihr selbst schon die allgemeine Abhängigkeit des menschlichen Seyns in seinem Verhältniß zu Gott hervortritt. Ist aber auch schon der Fall des Menschen selbst von Gott prädestinirt, so ist völlig unwesentlich, ihn sich als eine in einer bestimmten Zeit geschehene That zu denken, er ist vielmehr gleich ewig mit der Natur des Menschen selbst, und was nach Augustin eine selbstständige, unmittelbar durch sich selbst gesetzte That ist, ist nach Luther und Calvin nur eine äußere Erscheinung, in welcher ein an sich schon gesetztes Verhältniß des Menschen zu Gott nur für das Bewußtseyn fixirt wird. Was der Mensch ist, ist er nur durch die ewige in Gott gesetzte Idee seines Wesens, aus welcher, als der ewigen Einheit, alles hervorgeht, was nur für das zeitliche Bewußtseyn des Menschen zeitlich auseinanderfällt: seine Schöpfung, sein Fall und seine Erlösung sind nur die sich gegenseitig bedingenden Momente, in welchen das Wesen des Menschen, wie es an sich durch Gott bestimmt ist, in die äußere Erscheinung seines zeitlichen Seyns heraustritt. Wie diese Ansicht von der augustinischen wesentlich verschieden ist, so ist auch sie es allein, die den wahren und vollkommenen Gegensatz zu der von der Idee des liberum arbitrium ausgehenden bildet. Müssen wir daher die Gründe anerkennen, die die Reformatoren bestimmten, jene Idee nicht zum Princip ihres Systems zu machen, so können wir es auch nicht tadeln, sondern nur als einen Beweis großartiger Consequenz anerkennen, daß sie bei der Halbheit des augustinischen Systems nicht stehen blieben, sondern über dasselbe hinaus zum Princip der unbedingten Abhängigkeit des Menschen von Gott fortschritten, und nur wenn wir uns mit ihnen

auf diesen Standpunkt zu stellen wissen, kann die Frage zur Entscheidung gebracht werden, ob sie auf den Trümmern der völlig niedergerissenen menschlichen Freiheit eine Theorie aufgebaut haben, die nur als der keckste Widerspruch gegen das sittliche Bewußtseyn des Menschen und die in ihm sich aussprechende Idee der Heiligkeit Gottes angesehen werden kann? Diese Frage ist es also, über welche uns nun Möhler Rede stehen soll.

Bei den starken Vorwürfen, die derselbe der Lehre der Reformatoren als einer unseligen, zu den ungeheuersten Verirrungen führenden, mit gerechtem Entsetzen erfüllenden, wahrhaft gotteslästerlichen (S. 48. 53. 122.) Lehre macht, sollte man eine um so genauere Würdigung der Gründe erwarten, auf welchen sie beruht. Luther und Calvin haben es nicht unterlassen, uns den allgemeinen Standpunkt näher zu bezeichnen, auf welchem sich ihnen die Lehre von einer unbedingten göttlichen Vorausbestimmung ergab. Die Grundansicht, von welcher Luther und Calvin ausgehen, ist die Idee der göttlichen Allmacht, von welcher alles schlechthin und unbedingt abhängig sey, oder die Idee eines Willens, welcher, wenn er durch irgend etwas zufälliges bedingt wäre, ebendeßwegen auch aufhören müßte, ein unbedingter und absolut wirkender zu seyn *). Da jedoch bei den Reformatoren das sittlich religiöse

*) Man vgl. hierüber z. B., was Luther betrifft, De servo arb. Opp. lat. Ed. Jen. 1582. T. III. S. 202.: Concessa praescientia et omnipotentia, sequitur naturaliter irrefragabili consequentia: nos per nos ipsos non esse factos, nec vivere, nec agere quidquam, sed per illius omnipotentiam. Cum autem tales nos ille ante praescierit futuros, talesque nunc faciat, moveat et gubernet, quid potest fingi, quaeso, quod in nobis liberum sit, aliter et aliter fieri, quam ille praescierit, aut nunc agat? Pugnat itaque ex diametro praescientia et omnipotentia Dei cum nostro libero arbitrio. Aut enim Deus falletur praesciendo, errabit et agendo (quod est impossibile), aut nos agemus et agemur secundum illius praescientiam et actionem. Omnipotentiam vero Dei voco non

Interesse das durchaus vorherrschende und überwiegende war, so dürfen wir mit Recht voraussetzen, daß jene speculative Idee

---

illam potentiam, quae multa non facit, quae potest, sed actualem illam, quae potenter omnia facit in omnibus, quo modo scriptura vocat eum omnipotentem. Haec, inquam, omnipotentia et praescientia Dei funditus abolent dogma liberi arbitrii. Dagegen behauptet Luther ebenso consequent, wenn man einmal vom Princip der Willensfreiheit ausgehe, dürfe man auch nicht blos bei einer halben Willensfreiheit stehen bleiben, S. 182.: si quispiam tibi id liberum esse diceret, quod sua virtute nonnisi in alteram partem possit, scilicet in malam, in alteram vero, nempe in bonam partem, possit quidem, sed non sua virtute, immo alterius duntaxat auxilio, possis etiam tenere risum, amice? Nam sic lapidem aut truncum facile obtinebo habere liberum arbitrium, ut qui et sursum et deorsum vergere potest, sed vi sua nonnisi deorsum, alterius vero solum auxilio sursum. Abstrahirt man aber von dieser den Willen aufhebenden Beschränkung, so wird er zu einem absoluten, mit der Abhängigkeit des Menschen von Gott unvereinbaren Princip erhoben, wie Luther S. 181. sagt: Omnia velle potest, dum verbum et opus Dei velle potest. Quid enim infra, supra, intra, extra verbum et opus Dei, nisi Deus ipse, uspiam esse potest? Quid autem hic relinquitur gratiae et spiritui sancto? Hoc plane est divinitatem libero arbitrio tribuere, siquidem legem et evangelium velle, peccatum nolle, mortem velle divinae virtutis est solius, ut Paulus non uno loco dicit. Proinde nemo post Pelagianos rectius de libero arbitrio scripsit quam Erasmus. Erasmus solam extollit vim eligendi, ita claudum ac semiliberum arbitrium Deum facit. (Ebenso sagte auch schon Hieronymus in der Epist. ad Ctesiph. von den Pelagianern: istiusmodi homines per liberum arbitrium non homines propriae voluntatis, sed Dei potentiae factos se esse jactitant, qui nullius ope indigent). Calvin hat sich über den Standpunkt, von welchem aus seine Prädestinationslehre aufzufassen ist, am bestimmtesten in folgender Stelle (Inst. chr. rel. III. 23, 7.) ausgesprochen: Negant, decretum fuisse a Deo, ut defectione periret Adam. Quasi vero idem ille Deus, quem scriptum praedicat facere

nur zur Ergänzung der auf einem andern Wege gewonnenen Ansicht dienen sollte. Der Mittelpunkt, von welchem aus die Reformatoren ihr ganzes System sich bildeten, bleibt immer das tiefste Bewußtseyn der Sündhaftigkeit der menschlichen

quaecunque vult, ambiguo fine condiderit nobilissimam ex suis creaturis! Liberi arbitrii fuisse dicunt, ut fortunam ipse sibi fingeret, Deum vero nihil destinasse, nisi ut pro merito eum tractaret. Tam frigidum commentum si recipitur, ubi erit illa Dei omnipotentia, qua secundum arcanum consilium, quod aliunde non pendet, omnia moderatur? Atqui praedestinatio, velint nolint, in posteris se profert. Neque enim factum est naturaliter, ut a salute exciderent omnes, unius parentis culpa. Quid eos prohibet fateri de uno homine, quod inviti de toto humano genere concedunt? Cunctos mortales in unius hominis persona morti aeternae mancipatos fuisse, scriptura clamat. Hoc quum naturae adscribi nequeat, ab admirabili Dei consilio profectum esse, minime obscurum est. Bonos istos justitiae Dei patronos perplexos haerere in festuca, altas vero trabes superare, nimis absurdum est. Iterum quaero, unde factum est, ut tot gentes una cum liberis eorum infantibus aeternae morti involveret lapsus Adae absque remedio, nisi quia Deo ita visum est? Hic obmutescere oportet tam dicaces alioqui linguas. Decretum quidem horribile fateor, inficiari tamen nemo poterit, quin praesciverit Deus, quem exitum esset habiturus homo, antequam ipsum conderet, et ideo praesciverit, quia decreto suo sic ordinarat. — Nec absurdum videri debet, quod dico, Deum non modo primi hominis casum, et in eo posterorum ruinam praevidisse, sed et arbitrio quoque suo dispensasse. Ut enim ad ejus sapientiam pertinet, omnium, quae futura sunt, esse praescium, sic ad potentiam, omnia manu sua regere ac moderari (weßwegen auch zwischen Wollen und Zulassen nicht unterschieden werden soll §. 8.). So nothwendig erfordert es also die Consequenz, vom Standpunkt des Infralapsariers zu dem des Supralapsariers aufzusteigen und das Verhältniß Gottes zum Menschen nicht blos aus dem moralischen oder rechtlichen, sondern vor allem dem metaphysischen Gesichtspunkt aufzufassen.

Natur, oder des völligen Unvermögens des Menschen, aus sich selbst nicht blos etwas relativ und subjektiv Gutes, sondern das an sich Gute, das allein den Namen des Guten verdient, zu erzeugen. Kann nach dieser Ansicht alles an sich Gute nur durch Gott in dem Menschen gewirkt werden, so ist die einzige Schranke, in welcher die absolute Wirksamkeit Gottes sich selbst beschränken könnte, aufgehoben, und es steht nun nichts mehr im Wege, der göttlichen Allmacht und dem an keine Präscienz gebundenen, absolut wirkenden, göttlichen Willen die vollste Ausdehnung zu geben. Es ist klar, daß Luthers und Calvins Lehre nur von diesem Gesichtspunkt aus richtig aufgefaßt werden kann. Möhler glaubt zwar allerdings (S. 42.) die Aufmerksamkeit auf die innern Gründe hinlenken zu müssen, die Calvin für die Lehre von einer unbedingten, die menschliche Freiheit vernichtenden, Nothwendigkeit vorbrachte, theils weil sich denn doch ergeben werde, daß sie mit dem heidnischen Fatum nicht verwechselt werden dürfe, wenigstens nicht geradezu und unmittelbar, theils weil die Bekanntschaft mit der Begründung derselben für spätere Untersuchungen von Wichtigkeit seyn werde. Allein alles, was für diesen Zweck erwähnt wird, ist einzig und allein die Bemerkung Calvins: die Kunde, daß Gott nicht blos im Allgemeinen die Weltbegebenheiten lenke, ja auch nicht blos im Einzelnen, daß vielmehr gar nichts sich ereignen könne, als auf ausdrückliche Anordnung Gottes, enthalte ungemein viel tröstliches in sich, da sich nur in dieser Weise der Mensch in der Hand eines allwissenden, allbestimmenden, mächtigen und gütigen Vaters sicher wisse. Der Begriff einer göttlichen Zulassung und einer solchen Leitung der Dinge, daß am Ende doch alles, selbst das Böse in der Welt, denen, die Gott lieben, zum Besten gereiche, habe ihm daher nicht genügt, er habe die Auserwählten nicht sicher, und den Begriff von einer göttlichen Vorsehung nicht bestimmt genug geglaubt, wenn nicht auch z. B. die feindlichen Anschläge auf einen Auserwählten von Gott geradezu gewollt und geordnet seyen. Hätte Calvin seine Lehre nicht besser zu begründen gewußt, so würde sie in der That

nicht einmal den Charakter einer wissenschaftlich begründeten Theorie an sich tragen. Für trostvoll und beruhigend kann doch eine Lehre nur in dem Fall gehalten werden, wenn sie, abgesehen von allen praktischen Folgerungen, die aus ihr gezogen werden mögen, auf Gründen beruht, die ihr einen gewißen Anspruch auf objektive Wahrheit zu geben geeignet sind. Und wie hätte Calvin, wenn er nur das Tröstliche seiner Lehre zu ihrem Fundament hätte machen wollen, die Einseitigkeit und Subjektivität derselben entgehen können, da sie gerade von dieser Seite immer den stärksten Angriffen ausgesetzt war? Daß sie eine trostlose, zur Verzweiflung führende, Lehre sey, ist ja einer der schlagendsten Vorwürfe, welchen bis auf den heutigen Tag alle Vertheidiger der calvinischen Prädestinationslehre von ihr abwehren zu müssen glauben. Wenn daher allerdings Calvin sich aufgefordert sehen mußte, auch die praktischen Momente seiner Lehre nicht unbeachtet zu lassen, und sie auch von dieser Seite zu empfehlen wußte, so stellt sich uns doch hier keineswegs der innere sie begründende Mittelpunkt dar, sondern es ist immer nur die Außenseite, bei welcher wir stehen bleiben, eine Betrachtungsweise, die ein wichtigeres Moment der Beurtheilung doch immer nur insofern darbieten kann, sofern wir die Lehre selbst, auf die sie sich bezieht, in ihrem tiefer liegenden Grunde aufgefaßt haben *).

Indem Möhler auf diese Weise in seiner Darstellung keinen tieferen Blick in den innern Zusammenhang der von Luther und Calvin aufgestellten Lehre von einer absoluten Abhängigkeit des Menschen von Gott gewährt, muß schon deßwegen der Hauptsatz, in welchen mit Recht alle dieser Lehre entgegenste-

*) Möhler kommt zwar S. 120. noch einmal auf die calvinische Lehre von der Prädestination zurück, aber auch hier ist nur von den subjektiven Momenten, die Calvin in dieser von ihm aufgenommenen fremden Lehre zu finden geglaubt habe, und von den wahrhaft gotteslästerlichen Wendungen die Rede, zu welchen er sich verstanden, um seiner Lehre einen Schein von Festigkeit zu verleihen, und sie gegen Einwürfe sicher zu stellen.

henden Einwendungen zusammengefaßt werden, der Satz, daß Gott Urheber des moralisch Bösen sey, in einer sehr nackten und schroffen Gestalt sich darstellen. Ist der Mensch schlechthin von Gott abhängig, so scheint allerdings mit demselben Rechte, mit welchem alles Gute auf die göttliche Thätigkeit zurückzuführen ist, auch alles Böse seine wirkende Ursache nur in Gott zu haben. Demungeachtet geben die Reformatoren diese Folgerung nicht zu, und so entschieden sie alles Gute nur von Gott ableiten, so entschieden behaupten sie zugleich, daß nur der Mensch die Schuld des Bösen trage. So oft Calvin von dem Fall des Menschen als einem von Gott geordneten spricht, bezeichnet er denselben zugleich als einen selbstverschuldeten. Lapsus est primus homo, lautet die Hauptstelle hierüber (Inst. chr. rel. III. 23, 8. f.), quia Dominus ita expedire censuerat, cur censuerit, nos latet. Certum tamen est, non aliter censuisse, nisi quia videbat, nominis sui gloriam inde merito illustrari. Ubi mentionem gloriae Dei audis, illic justitiam cogita. Justum enim esse oportet, quod laudem meretur. Cadit igitur homo, Dei providentia sic ordinante *), *sed suo vitio cadit.* Pronunciaverat paulo ante Deus omnia, quae fecerat, esse valde bona. Unde ergo illa homini pravitas, ut a Deo suo deficiat? Ne ex creatione putaretur, elogio suo approbaverat Deus, quod profectum erat a se ipso. *Propria ergo malitia,* quam acceperat a Domino puram naturam corrupit, sua ruina totam posteritatem in exitium suum attraxit. Quare in corrupta potius humani generis natura evidentem damnationis causam, quae nobis propinquior est, contemplemur, quam absconditam ac penitus incomprehensibilem inquiramus in Dei praedestinatione. — Tametsi aeterna Dei provi-

*) Es muß auffallen, daß Möhler diese Stelle zwar wiederholt S. 48. 53. anführt, aber jedesmal gerade den Hauptsatz, um welchen es sich hier handelt, ganz wegläßt, die Worte: sed suo vitio cadit. Die dreiste Behauptung in den neuen Unters. S. 125. daß das vitio suo cadere nicht weggelassen sey, widerlegt der Augenschein.

dentia, in eam, cui subjacet, calamitatem conditus est homo, *a se ipso tamen ejus materiam, non a Deo, sumsit,* quando nulla alia ratione sic perditus est, nisi quia a pura Dei creatione in vitiosam et impuram perversitatem degeneravit. Kann deutlicher, als hier geschehen ist, gesagt werden, daß der Mensch nur durch eigene Schuld gefallen ist? Ist es aber vielleicht nur eine Inconsequenz, bei welcher, was auf der einen Seite gesetzt ist, auf der andern wieder aufgehoben wird? Wie kann der Mensch durch freien Willen und eigene Schuld gefallen seyn, wenn er nur deßwegen fiel, weil es Gott so wollte und ordnete, hebt nicht die alles bestimmende und ordnende Thätigkeit Gottes nothwendig alle Freiheit des Willens auf? So scheint es zwar, nur hängt dabei alles von dem Begriffe des Bösen ab, das der Mensch durch den Fall in seine Natur aufnahm. Kann der Fall nur als eine Verschlimmerung der ursprünglich von Gott rein und gut geschaffenen Natur gedacht werden, so verhält sich der Fall, oder das durch den Fall in die Natur gekommene Böse, zur Natur selbst nur wie das Negative zum Positiven. Wir müssen daher eine positive und negative Seite der menschlichen Natur unterscheiden, alles, was zur positiven Seite gehört, ist die von Gott geschaffene Natur, was aber das Negative am Positiven ist, kann nicht auf dieselbe göttliche Thätigkeit, wie das Positive, zurückgeführt werden, da es vielmehr nur als die Verneinung und Grenze der auf den Menschen sich beziehenden schöpferischen Thätigkeit Gottes zu betrachten ist. Was kann demnach der calvinische Satz: cadit homo Deo sic ordinante, sed suo vitio cadit, anders sagen wollen, als nur dieß: der Mensch ist zwar, sofern er von Gott geschaffen ist, ursprünglich rein und gut, aber er hat auch eine von Gott abgewandte und endliche, und darum auch verkehrte und böse Seite seines Wesens? Wie er auf der einen Seite das Bild Gottes an sich trägt, so hat er auf der andern eine gefallene Natur, und ebendeßwegen, weil er, wenn er Mensch seyn soll, nicht anders gedacht werden kann, als mit dieser Negativität und Endlichkeit seines Wesens, das ihn durchaus in den Gegensatz des Unendlichen

und Endlichen, des Vollkommenen und Unvollkommenen, des Positiven und Negativen, des Guten und Bösen hineinstellt, ist der Fall seine eigene Schuld. Er ist also die ihm zuzurechnende Ursünde, sofern diese Negativität und Endlichkeit, die die Quelle alles Bösen in ihm ist, sosehr zum Begriff seines Wesens gehört, daß sie von demselben nicht getrennt werden kann, weßwegen der Fall, wenigstens der Idee nach, der Natur des Menschen gleich ewig gesetzt werden muß. Da aber alles, was der Fall für die menschliche Natur in sich schließt, auch wieder nur als etwas erst Gewordenes, Nachfolgendes und Hinzugekommenes gedacht werden kann, sofern das Böse immer nur am Guten ist, ihm wie das Negative dem Positiven gegenübersteht, so stellt auch Calvin den Fall nicht blos als eine schlechthin nothwendige, sondern auch als eine zufällige und willkührliche Folge dar. „In seinem vollkommenen Zustande besaß der Mensch," sagt Calvin (Inst. chr. rel. I. 15, 8.) „freie Willkühr, wodurch er, wenn er wollte, das ewige Leben erlangen konnte. Adam konnte stehen, wenn er wollte, da er blos durch eigenen Willen fiel, weil ihm aber bei der Biegsamkeit seines Willens nach beiden Seiten hin die Standhaftigkeit zum Beharren nicht gegeben war, deßhalb fiel er so leicht. — Das Können hatte er empfangen, wenn er wollte, aber er hatte nicht das Wollen, damit er konnte, weil diesem Wollen die Standhaftigkeit gefolgt wäre." Es darf mit Recht befremden, daß Calvin hier von einer freien Willkühr des durch eigene Willensschwäche fallenden Menschen spricht, doch kann, was er eigentlich sagen wollte, nicht zweifelhaft seyn, sobald wir nur den von seinem System geforderten Standpunkt festzuhalten wissen. Er spricht von den hohen Vorzügen, mit welchen Gott die Natur des Menschen ausstattete, von der ursprünglichen Integrität derselben. Von dieser Seite betrachtet, war der Mensch so vollkommen, daß er auf dem unmittelbarsten und geradesten Wege das ewige Leben hätte erlangen können. Insofern konnte Adam stehen, wenn nun aber die Ursache seines Falls darin gefunden wird, daß ihm mit dem Können nicht ebenso das Wollen, oder die Standhaftig-

keit zum Beharren gegeben war, so folgt daraus, daß jene Integrität seiner Natur nur ein idealer, noch nicht zur wahren Realität gewordener Zustand war, er konnte nur stehen, stund aber nicht wirklich, weil der Möglichkeit des Stehens von Anfang an die Nothwendigkeit des Falles gegenüberstund. Jene Integrität seiner Natur schwebt daher nur als die zwar zu dem Menschen, wie er der Möglichkeit nach, oder an sich ist, gehörende, aber nicht wirklich mit ihm vereinigte und in ihm realisirte Idee seines Wesens über ihm. Dieser Idee nach hätte er ohne Sünde zu seinem Ziele gelangen können, weil es aber Gott gefiel, seine wirkliche Natur unter diese Idee zu stellen, oder die Idee an sich, und ihre Realisirung in der Wirklichkeit zu trennen und auseinanderzuhalten, so wurde dem Menschen der Fall geordnet, und er mußte somit erst eine durch den Fall und die Sünde bedingte Entwicklung durchlaufen. Jenes Können ohne das Wollen, oder jene Biegsamkeit des Willens nach beiden Seiten hin, oder jenes Wollen ohne die Standhaftigkeit des Beharrens, ist daher nur die zwischen der Idee in ihrer reinen Abstraktheit und der Idee in ihrer concreten Realität, oder einem rein unsündlichen und einem erst aus dem Fall sich wieder erhebenden, durch die Sünde hindurchgegangenen und von ihr wieder befreiten Zustand, d. h. zwischen dem Anfangspunkt und Endpunkt des menschlichen Daseyns schwebende Betrachtung der menschlichen Natur. Biegsam und wandelbar ist der menschliche Wille, sofern die Idee einer unsündlichen Natur zwar der Möglichkeit nach an den Anfang des Daseyns vorangestellt ist, in der Wirklichkeit aber das Uebergewicht des Guten in das Uebergewicht des Bösen übergeht. Es ist in der Identität des Menschen mit Gott zugleich auch sein Unterschied von Gott gesetzt mit allen Momenten, durch welche die göttliche Idee des Menschen als eine zeitlich sich entwickelnde sich selbst realisirt, um das Fürsichseyn des Menschen in seinem Ansichseyn aufzuheben und auszugleichen. Das eine wie das andere ist von Gott geordnet, aber doch ist es nur die Schuld des Menschen selbst, daß die Idee der menschlichen Natur nur durch die Vermittlung des Falls und der Sünde realisirt wer-

den kann, sofern der im menschlichen Bewußtseyn mit der menschlichen Natur zu verbindende Begriff ein ganz anderer seyn müßte, wenn die Entwicklung derselben in der Wirklichkeit als eine von Anfang an rein unsündliche gedacht werden sollte. Nur in diesem Sinne kann Calvin sagen: „es konnte Gott nicht zum Gesetz gemacht werden, den Menschen so zu schaffen, daß er durchaus nicht sündigen konnte oder wollte. Zwar wäre eine solche Natur vortrefflicher gewesen, aber von Gott fordern, daß er eine solche dem Menschen hätte gewähren sollen, würde mehr als ungerecht seyn, da es in seinem Willen stund, wie viel er geben wollte. Warum er ihn aber nicht mit der Kraft der Beharrlichkeit unterstützt hat, liegt in seinem Rathe verborgen, uns geziemt mit Bescheidenheit klug zu seyn. Das Können hatte er empfangen, wenn er wollte, aber er hatte nicht das Wollen, damit er konnte, weil diesem Wollen die Standhaftigkeit gefolgt wäre. Doch ist, wer so viel empfieng, daß er sich freiwillig das Verderben zuzog, nicht zu entschuldigen, nichts aber konnte Gott nöthigen, ihm einen andern als einen mittlern und selbst gebrechlichen Willen zu geben, um seinen Fall zum Grund seiner Verherrlichung zu machen." Es ist demnach durchaus der Begriff des Bösen, sofern es, als das Negative oder Endliche, von der erscheinenden Wirklichkeit der menschlichen Natur nicht getrennt werden kann, wodurch Calvin sein System gegen den Vorwurf, daß es Gott zum Urheber des Bösen mache, zu rechtfertigen sucht. Derselbe Begriff liegt der Erklärung zu Grunde, welche Luther von dem Fall Adams gibt. Fiel Adam deßwegen, weil er den göttlichen Geist nicht mehr hatte, so hat das Böse seinen Grund darin, daß die göttliche Thätigkeit sich zurückzieht und beschränkt, und, wo sie zu wirken aufhört, nur Endliches und Negatives seyn kann *). Endlich oder böse ist der Mensch,

*) De servo arbitr. Opp. Luth. lat. Ed. Jen. 1582. T. III. p. 185. Etsi primus homo non erat impotens, assistente gratia, tamen in hoc praecepto satis ostendit ei Deus, quam esset impotens, absente gratia. Quod si is homo, cum adesset spiritus, nova voluntate non potuit velle bonum de novo

sofern er sich selbst überlassen, von Gott abgekehrt, von d
göttlichen Thätigkeit oder dem göttlichen Geist verlassen i
Was aber von der ersten Sünde gilt, muß auch von der Sü
de überhaupt gelten. Da der Begriff der göttlichen Zulassu
nur auf dem Gebiete der Freiheit seine Anwendung finden kar
so kommt Alles darauf an, die Ansicht durchzuführen, d
das Böse nur das Negative, Endliche, die von Gott ab
kehrte Seite des menschlichen Lebens ist. Diesen Weg schl
Calvin Inst. chr. rel. II. 4, 3. ein, wo er die Meinung wid
legt, indurationem et excaecationem non ad operationem D
sed ad praescientiam spectare. At istas argutias, erwiede
Calvin, non recipiunt tot scripturae locutiones, quae plus a
quid Dei, quam praescientiam, intervenire, clare ostendun
— Similiter, quod de permissione afferunt, dilutius est, qua
ut subsistat. Saepissime excaecare dicitur Deus et indura
reprobos, eorum corda vertere, inclinare, impellere. Id qua
sit, nequaquam explicatur, si confugitur ad praescientiam a
permissionem. Darauf sey nun vor Allem die Antwort zu g
ben: siquidem, quum, sublato ejus lumine, nihil quam calig
et caecitas supersit, quum, ablato ejus spiritu, corda nostra
lapides obdurescant, quum, cessante ejus directione, in obliqu
tatem contorqueantur, rite excaecare, indurare, inclinare di
tur, quibus facultatem videndi, parendi, recte exequendi a
mit. Es gibt kaum eine andere Stelle bei Calvin, in welch
er sich über den negativen Angriff des Bösen so klar und b
stimmt ausspricht. Bleibt, wo das göttliche Licht entzog
ist, nur Finsterniß und Blindheit zurück; verhärten sich, v

---

propositum, id est obedientiam, quia spiritus illam non a
debat (dasselbe, was Calvin so ausdrückt, der Mensch sey gef
len, weil Gott perseverantiae virtute eum non sustinuer
quid nos sine spiritu possemus in bono amisso? Ostens
est ergo in homine, terribili exemplo, pro nostra super
conterenda, quid possit liberum arbitrium nostrum sibi
lictum, ac non continuo magis ac magis actum et auct
spiritu Dei.

der göttliche Geist nicht wirkt, die menschlichen Herzen zu Stein; ist, wo er nicht die rechte Richtung gibt, nur Verirrung auf verkehrte und krumme Wege möglich; so hat das Böse nur darin seinen Grund, daß die göttliche Thätigkeit, ob sie gleich an sich ins Unendliche sich erstreckt, an einem bestimmten Punkt sich selbst beschränkt und begrenzt, um mit dieser Grenze der Endlichkeit Raum zu geben, sofern der Mensch zwar auf der einen Seite von der göttlichen Allmacht getragen wird, auf der andern aber nur ein endliches und beschränktes Wesen ist. Es ist daher auch nur ein positiver Ausdruck für etwas an sich rein negatives, wenn das sublatum lumen als caligo et caecitas, der ablatus spiritus als ein obdurescere in lapides, die cessans directio als ein contorqueri in obliquitatem bezeichnet wird. Nach dieser Ansicht wirkt also Gott in den Bösen eigentlich nicht. Da aber auch die Bösen von dem Umfang der göttlichen Allmacht, in welcher alles Seyende besteht, nicht ausgeschlossen werden können, sofern das Böse immer nur am Guten, das Negative am Positiven ist, so ist es nur ein anderer Ausdruck für dieselbe Ansicht, wenn man die göttliche Allmacht zwar auch in den Bösen wirken läßt, aber nur nicht, sofern sie böse sind. Diesen Gesichtspunkt hebt besonders Luther hervor. Man vergl. De servo arbitr. S. 199.: Satan et homo lapsi et deserti a Deo non possunt velle bonum, hoc est, ea, quae Deo placent, aut quae Deus vult, sed sunt in sua desideria conversi perpetuo, ut non possint non quaerere, quae sua sunt. Haec igitur eorum voluntas et natura, sic a Deo aversa, non est nihil, neque enim Satan et impius homo nihil est, aut nullam naturam aut voluntatem habent, licet corruptam et aversam naturam habeant. Illud igitur reliquum, quod dicimus, naturae in impio et Satana, ut creatura et opus Dei non est minus subjectum omnipotentiae et actioni divinae, quam omnes aliae creaturae et opera Dei. Quando ergo Deus omnia in omnibus movet et agit, necessario movet etiam et agit in Satana et impio. Agit autem in illis taliter, quales illi sunt, et quales invenit, hoc est, cum illi sint aversi et mali, et rapiantur motu illo divinae omnipotentiae, nonnisi

aversa et mala faciunt. Tanquam si eques agat tripedem vel bipedem, agit quidem taliter, qualis equus est, hoc est, equus male incedit, sed quid faciat eques? Equum talem simul agit cum equis sanis, illo male, istis bene, aliter non potest, nisi equus sanetur. Hic vides, Deum, cum in malis et per malos operatur, mala quidem fieri (facere?), Deum tamen non posse male facere, licet mala per malos faciat, quia ipse bonus male facere non potest, malis tamen instrumentis utitur, quae raptum et motum potentiae suae non possunt evadere. Vitium ergo est in instrumentis, quae otiosa Deus esse non sinit, quod mala fiunt, movente ipso Deo, non aliter, quam si faber securi serrata et dentata male secaret. Hinc fit, quod impius non possit non semper errare et peccare, quod raptu divinae potentiae motus otiari non sinitur, sed velit, cupiat, faciat taliter, qualis ipse est. Haec rata et certa sunt, si credimus, omnipotentem esse Deum, deinde impium esse creaturam Dei, aversam vero relictamque sibi sine spiritu Dei non posse velle aut facere bonum. Omnipotentia Dei facit, ut impius non possit motum et actionem Dei evadere, sed necessario illi subjectus paret. Corruptio vero seu aversio sui a Deo facit, ut bene moveri et rapi non possit. Deus suam omnipotentiam non potest omittere propter illius aversionem, impius vero suam aversionem non potest mutare. Ita fit, ut perpetuo et necessario peccet et erret, donec spiritu Dei corrigatur. Wie Gott, als er die Welt schuf, wie es der Begriff der Welt mit sich bringt, nur eine endliche Welt schaffen konnte, und die Welt ebendeßwegen, sofern sie endlich ist, nicht aus Gott ihr Daseyn hat, sondern aus Nichts geschaffen ist, so wirkt zwar Gott auch in den Bösen, er kann aber in ihnen nur nach ihrer Natur wirken, und ihre Natur ist gerade in der Beziehung, in welcher sie böse ist, kein Gegenstand der göttlichen Thätigkeit. Gott wirkt also zwar in den Bösen, aber er wirkt in ihnen nicht, sofern sie böse sind. Es ist dieß die einzige Möglichkeit, die beiden einander gerade entgegengesetzten Sätze: Gott wirkt Alles vermöge seiner Allmacht, und ist doch nicht Urheber des Bösen, mit einander zu vereinigen.

Die Vermittlung kann nur in dem Satze liegen: das Böse ist nur das Negative und Endliche, und ist daher, sofern es eigentlich das nicht Seyende ist, auch kein Objekt der göttlichen Thätigkeit. Wie schwierig es jedoch hier ist, den negativen Begriff in seiner Reinheit festzuhalten, ist von selbst klar. Ist das Böse nur dadurch böse, daß es in eine positive Richtung des Willens aufgenommen wird, so macht sich der positive Begriff desselben immer wieder auf eine Weise geltend, die sich nie völlig zurückweisen läßt. Auch Calvin drang sich diese Ansicht unwiderstehlich auf, und er konnte ihre Wahrheit um so weniger verkennen, da er sie in so vielen Stellen der heiligen Schrift, in welchen eine unmittelbare göttliche Thätigkeit auch in Ansehung des Bösen behauptet wird, so fest begründet fand. Es ist daher im Grunde nur ein Nebengedanke, was Calvin in der oben angeführten Stelle über den negativen Begriff des Bösen sagt, und er fährt unmittelbar nach derselben fort: secunda ratio, quae multo propius accedit ad verborum proprietatem, quod ad exsequenda sua judicia per ministrum irae suae Satanam et consilia eorum destinat, quo visum est, et voluntates excitat et conatus firmat. Sic, ubi recitat Moses (V. Mos. 2, 30.), Sihon regem transitum non dedisse populo, quia induraverat Deus et cor obfirmaverat, finem consilii mox subjungit, ut daret eum in manus nostras, inquit. Ergo quia perditum Deus volebat, obstinatio cordis divina fuit ad ruinam praeparatio. Es gebe zwar Stellen, die mehr nur sagen, wie Gott die Menschen dadurch böse macht, daß er sie verläßt, als wie er selbst in ihnen sein Werk vollzieht, aber andere Zeugnisse gehen weiter, wie namentlich die Stelle von der Verhärtung Pharao's. Man vergl. hiermit I. 18, 2., wo Calvin den allgemeinen Satz: quidquid animis concipimus, arcana Dei inspiratione ad suum finem dirigi, auch in Beziehung auf das Böse ausführt: Et certe nisi intus operaretur in mentibus hominum, non recte dictum esset, auferre labium a veracibus et a senibus prudentiam, auferre cor principibus terrae, ut errent per devia (Hiob 12, 20. 24.), — sed nihil clarius potest desiderari, quam ubi toties pronunciat, se excae-

care hominum mentes ac vertigine percutere, spiritu soporis inebriare, incutere amentiam, obdurare corda. Haec etiam ad permissionem multi rejiciunt, ac si deserendo reprobos a Satana excaecari sineret, sed, quum diserte exprimat spiritus, justo Dei judicio infligi caecitatem et amentiam, nimis frivola est illa solutio. Dicitur indurasse cor Pharaonis, item aggravasse et roborasse. Eludunt insulso cavillo quidam has loquendi formas, quia, dum alibi dicitur Pharao ipse aggravasse cor suum, indurationis causa ponitur ejus voluntas. Quasi vero non optime conveniant haec duo inter se, licet diversis modis, hominem, ubi agitur a Deo, simul tamen agere. — Dicitur Satan excaecare infidelium mentes, sed unde hoc, nisi quod a Deo ipso manat efficacia erroris, ut mendaciis credant, qui renuunt parere veritati? — Summa haec sit, quum Dei voluntas dicitur rerum omnium esse causa, providentiam ejus statui moderatricem in cunctis hominum consiliis et operibus, ut non tantum vim suam exerceat in electis, qui spiritu sancto reguntur, sed etiam reprobos in obsequium cogat. Auch in den Bösen wirkt also Gott so unmittelbar, wie in den Guten, aber nur um so stärker dringt sich nun aufs neue die Frage auf, wie Calvin den Vorwurf, daß Gott Urheber des Bösen sey, von seinem System abwehren kann? Calvin gibt auf diese Frage drei Antworten, die zwar verschieden lauten, aber doch darin zusammentreffen, daß sie vom positiven Begriff des Bösen, indem vom Begriff des Bösen alles ausgeschieden wird, was als göttliche Thätigkeit betrachtet werden kann, wieder zum negativen zurücklenken. Es sind folgende:

1) Der Widerspruch, welchen die beiden Sätze, daß Gott in den Bösen so unmittelbar wirke, wie in den Guten, und doch nicht Urheber des Bösen sey, enthalten, wird als ein an sich nicht vorhandener, sondern nur der Subjektivität des menschlichen Bewußtseyns angehörender betrachtet. Da, wie Calvin überzeugt war, beides auf gleiche Weise die klare unläugbare Lehre der Schrift seyn sollte, so schien ihm auch beides zunächst als gleich wahr anerkannt werden zu müssen, wenn sich auch gleich nicht erklären lasse, wie das eine mit dem andern zu-

sammenbestehen könne. Nur dürfe aus der Unbegreiflichkeit dieses Verhältnisses nicht auf zwei widersprechende Willen in Gott geschlossen werden, weil der Mensch sich stets bewußt seyn müsse, wie wenig er mit seinem schwachen Verstand das Wesen der Gottheit zu erkennen vermöge. Man vergl. hierüber Inst. I. 18, 3.: Quod objiciunt, si nihil eveniat, nisi volente Deo, duas in eo contrarias esse voluntates, quia occulto consilio decernat, quae lege sua palam vetuit, facile diluitur. — Jam satis aperte ostendi, Deum vocari eorum omnium auctorem, quae isti censores volunt otioso tantum ejus permissu contingere. Testatur se creare lucem et tenebras, formare bonum et malum, nihil mali accidere, quod ipse non fecerit. Dicant obsecro, volensne an nolens judicia sua exerceat? — Et sane, nisi Deo volente crucifixus esset Christus, unde nobis redemptio? Neque tamen ideo vel secum pugnat, vel mutatur Dei voluntas, vel quod vult se nolle simulat, sed, *quum una et simplex in ipso sit, nobis multiplex apparet, quia pro mentis nostrae imbecillitate, quomodo idem diverso modo nolit fieri et velit, non capimus.* Paulus ubi gentium vocationem dixit mysterium esse absconditum, paulo post adjungit, in ea manifestatum fuisse πολυποικιλον sapientiam Dei. An, quia propter hebetudinem sensus nostri multiplex apparet Dei sapientia (vel multiformis, ut reddidit vetus interpres), ideo somnianda nobis in ipso Deo aliqua varietas, quasi vel consilium mutet, vel a se ipso dissideat? Imo, ubi non capimus, quomodo fieri velit Deus, quod facere vetat, veniat vobis in memoriam nostra imbellicitas, et simul reputemus, lucem, quam inhabitat, non frustra vocari inaccessam, quia caligine obducta est. Man wird hier an die Unterscheidung erinnert, die Luther zwischen einem verborgenen und geoffenbarten Willen Gottes machte, um die als Thatsache geltende Wahrheit, daß nicht alle Menschen selig werden, mit solchen Stellen der Schrift vereinigen zu können, welche den Willen Gottes, Alle zu beseligen, klar aussprechen. Wenn auch Luther den in den göttlichen Willen gesetzten Widerspruch dadurch zu verdecken sucht, daß er dem geoffenbarten Willen den verborgenen entgegensetzt, und

die Forderung macht, sich nur an den geoffenbarten zu halten, nach dem verborgenen aber nicht zu fragen, so will doch in jedem Falle der verborgene Wille nicht, was der geoffenbarte ausspricht, und das Räthsel liegt immer nur darin, wie Gott dasselbe zugleich wollen und nicht wollen kann, welcher Widerspruch aber eben durch die Unterscheidung des verborgenen und geoffenbarten Willens nur in die Subjektivität des menschlichen Erkennens, das zu schwach und beschränkt ist, das Verhältniß des Wollens und Nichtwollens zu begreifen, gesetzt werden soll. Auf dasselbe kommt aber auch Calvins Antwort hinaus. Calvin geht zwar davon aus, daß der auch in den Bösen wirkende und doch das Böse nicht wollende Wille Gottes auf gleiche Weise in der Schrift ausgesprochen sey, behauptet aber auch zugleich, daß dieses Wollen und Nichtwollen nur auf dem Standpunkt des menschlichen Bewußtseyns als ein doppelter Wille erscheine, an sich aber sey in Gott nur ein einfacher, sich nicht widerstreitender, unveränderlicher Wille anzunehmen *), was nichts

*) In der Responsio auf die Calumniae nebulonis cujusdam, quibus odio et invidia gravare conatus est doctrinam Joh. Calvini de occulta Dei providentia 1558. S. 76. stimmt Calvin ganz mit Luther überein: Haec doctrinae meae summa est, quae in lege expressa est Dei voluntas, clare monstrare, rectitudinem ei probari, iniquitatem ei odio esse. Et certe maleficiis non denunciaret poenam, si placerent: sed nihil obstet, quo minus inerrabili suo consilio, quae fieri non vult, et facere vetat, fieri velit, in diversum finem. Hic mihi objicias, secum Deum pugnare: quaeram vicissim, an tuum sit, legem ei praescribere, ne judicii tui captum excedat? Clamat Moses, sua Deo arcana esse: in lege vero patefactum esse hominibus, quod utile cognitu est. Tu nihil nisi, quod tibi explicite patet, Deo non licere putabis? Ueber dem in der Schrift geoffenbarten Willen Gottes steht also nach Calvin, wie nach Luther, der verborgene, aber sofern der geoffenbarte Wille vom verborgenen verschieden ist, ist das, was ihn von diesem unterscheidet, schon der der Erscheinung und dem menschlichen Bewußtseyn zugewandte Wille Gottes, also nicht der

anders, als Luthers verborgener Wille ist, nur ist von diesem an sich Einen Willen bei Luther und Calvin in verschiedenen Beziehungen die Rede. Nach Calvin (a. a. O.) will Gott vermöge desselben das Böse, obgleich er es nach seinem geoffenbarten Willen verbietet, und die calvinische Rechtfertigung geht daher hier nur darauf, diesen Widerspruch von Gott zu entfernen, nicht aber, daß er das Böse will, was unter diesen Gesichtspunkt noch nicht gehört. Will aber Gott, wie hier noch zugegeben wird, das Böse, und will er gleichwohl nicht, daß die Menschen es thun, indem er es ihnen verbietet, so ist nur auf die Relativität des menschlichen Standpunkts zu beziehen, daß, was Gott an sich will, für den Menschen ein Verbot ist. So kommen wir schon hier auf die Unterscheidung zwischen Wille und Gebot. Ebendarauf führt auch die lutherische Unterscheidung. Will Gott vermöge seines verborgenen Willens nicht, daß alle Menschen selig werden, so ist der Wille Gottes, wie er an sich ist, eigentlich nicht verborgen, sondern nur das bleibt verborgen oder unbegreiflich, wie der Wille an sich ein anderer ist, als der Wille der Offenbarung oder Erscheinung. Da nun aber der geoffenbarte Wille derjenige ist, vermöge dessen Gott will, daß alle Menschen selig werden, so kommt hier sogleich in Betracht, daß ungeachtet dieses Willens doch nicht alle Menschen wirklich selig werden, der geoffenbarte Wille Gottes also nur ein unkräftiger und unwirksamer ist, sein Wollen also doch eigentlich ein Nichtwollen ist. Um nun aber zu erklären, warum dieses Wollen eigentlich ein Nichtwollen ist, ist darauf zu reflektiren, daß dieses Nichtwollen des verborgenen Willens nur in sofern ein Wollen des geoffenbarten ist, sofern der in der Schrift geoffenbarte Wille Gottes im Bewußtseyn des Menschen sich ausspricht. Man muß also seinen Standpunkt im Bewußtseyn des Menschen nehmen, in welchem der Mensch die Ursache des Nichtseligwerdens nur in sich finden kann. Er ist

---

Wille in seiner Objektivität und Identität mit sich, sondern in seinem Unterschied von sich (die simplex und multiplex voluntas der obigen Stelle).

es sich zwar bewußt, daß seine Seligkeit der Wille Gottes ist, und der in sein Bewußtseyn aufgenommene Wille wird für ihn zum göttlichen Gebot, aber warum entspricht das göttliche Gebot nicht immer dem göttlichen Willen? So führt dieß von selbst

2) auf die Antwort, welche in der bekannten Unterscheidung liegt, die Calvin zwischen Wille und Gebot (voluntas und praeceptum) macht. Ohne Gottes Willen geschieht nicht, sagt Calvin I. 18, 3., was sogar wider seinen Willen geschieht, weil es nicht geschehen würde, wenn er es nicht zuließe, und er, der Gute, würde nicht zulassen, daß etwas Böses geschehe, wenn nicht er, der Allmächtige, auch bei den Bösen es wohl machen könnte. Auf diese Weise löse sich auch, ja verschwinde von selbst der Einwurf, daß wenn Gott nicht blos der Gottlosen sich bedient, sondern auch ihre Beschlüsse und Neigungen leitet, er aller Verbrechen Urheber sey, und daß folglich die Menschen ungerecht verdammt werden, wenn sie vollbringen, was Gott beschlossen hat, weil sie seinem Willen gehorchen. Denn fälschlich werde hier Gebot und Wille verwechselt, welcher letztere von jenem, wie aus unzähligen Beispielen erhelle, sehr weit verschieden sey. Calvin gibt also zwar zu, daß Gott das Böse wolle, nicht aber daß er es als Böses wolle oder gebiete. Indem die Bösen eine böse Handlung begehen, vollbringen sie zwar dasjenige, wovon Gott wollte, daß es geschehe, handeln aber dabei doch gegen Gottes Gebot. Bei Judas Verrath z. B., sagt Calvin, sey es eben so wenig erlaubt, die Schuld des Verbrechens Gott zuzuschreiben, der selbst wollte, daß sein Sohn sollte dem Tod übergeben werden, und ihn in den Tod gab, als dem Judas die Ehre der Erlösung beizulegen. Jede böse Handlung hat demnach eine doppelte Seite, eine, in Hinsicht welcher Gott das Böse will, und eine andere, in Hinsicht welcher Gott das Böse nicht will. Gott will nämlich das Böse in Hinsicht des Erfolgs, sofern dieser immer zu seiner Verherrlichung dienen muß; er will es aber nicht, sofern es für den Menschen Sünde ist; daher sein Gebot an die Menschen, das Böse nicht zu thun. Das Gebot, sofern es vom

Willen unterschieden wird, ist daher immer nur der in dem einzelnen Menschen in Beziehung auf einzelne Handlungen reflektirte Wille Gottes oder der Wille Gottes, sofern er sich auf dem Standpunkt des menschlichen Bewußtseyns darstellt. Gott will, daß das Böse geschehe, aber er will auch zugleich, daß es nicht geschehe, darum gibt er das Gebot, das Böse nicht zu thun. Fragt man, warum denn, wenn es Gottes Wille ist, daß seine Gebote gehalten werden, das Böse, das er verbietet, nicht auch wirklich nicht geschieht, so antwortet Calvin, im Begriff des Gebots liege es, daß in Ansehung desselben der Wille Gottes nicht immer geschehe. Deßwegen geschieht die Sünde, obgleich Gott sie nicht will oder verbietet. Was heißt nun dieß anders, als nur dieß: obgleich der Wille Gottes allmächtig ist, so kann er doch das Gute nicht ohne das Böse realisiren? Statt nach dem gewöhnlichen Begriff von der menschlichen Freiheit zu sagen, Gott kann, ohne die Freiheit aufzuheben, auch das Böse nicht aufheben, sagt Calvin, es gibt eine gewisse Seite des göttlichen Willens, in Ansehung welcher der göttliche Wille ungeachtet der göttlichen Allmacht nicht realisirt wird, oder man muß von dem göttlichen Willen das göttliche Gebot unterscheiden, wobei es dann nichts Befremdendes hat, daß das göttliche Gebot nicht gehalten wird, da der Begriff des Gebots dieß von selbst so mit sich bringt, oder daß, wie dieß Schleiermacher dem System gemäß ausdrückt, ein göttliches Gebot nicht zugleich ein hervorbringender Wille ist in allen unter das Gebot gehörigen Fällen *). Es findet demnach auch nach die-

*) Der christl. Glaube, zweite Ausg. I. Bd. S. 489. Am deutlichsten erklärt sich hierüber Calvin in der Responsio auf die Calumniae nebul. S. 78.: Certum responsum tenes, Deum ab omnibus exigere castitatem, quia eam in omnibus amat, diversas tamen volendi rationes ipsa experientia, me tacente, ostendit. Nam si aeque efficaciter vellet omnes esse castos, haud dubie castos omnes redderet. Nunc quum singulare ejus donum sit castitas, colligere promptum est, aliter velle, quod verbo praecipit, quam quod spiritu regenerationis implet.

ser Unterscheidung ein Wollen und ein Nichtwollen statt, beides kann aber nur ein und derselbe göttliche Wille seyn, Gott will also zwar das Böse, aber er will nicht das Böse im Bösen. Das Böse als Böses existirt für den göttlichen Willen nicht, weil, wenn das Böse Objekt des göttlichen Willens wäre, der göttliche Wille auch in Beziehung auf dasselbe ein hervorbringender oder allmächtiger Wille seyn müßte. Ist nun aber das Böse nicht durch den allmächtigen Willen Gottes, so ist es eigentlich gar nicht, weil nur der göttliche Wille Alles in Allem wirkt. Es ist immer nur das Negative am Positiven, die dem endlichen Seyn unzertrennlich anhängende Negativität, oder die Verneinung des Göttlichen. Das Böse als Böses existirt also nur auf dem Standpunkt des Menschen, weil der Mensch das Gebot Gottes, das Böse nicht zu thun, nicht hält. Der Mensch hält aber dieses göttliche Gebot nur deßwegen nicht, weil es dem Begriff eines Gebots widerstreiten würde, wenn Gott den menschlichen Willen zwänge, d. h. weil der Wille Gottes in seiner Beziehung zum menschlichen kein allmächtiger ist, also auch nicht geschieht, was Gott will, der Wille Gottes im Menschen, in der Negativität und Endlichkeit seines Wesens, seine bestimmte Grenze hat. Aus demselben Grunde kann daher auch in Beziehung auf das Obige der Wille Gottes, daß der Mensch selig werde, sofern er in den menschlichen Willen aufgenommen wird, kein allmächtiger seyn.

Da diese beiden Antworten nur erklären, wie Gott dasselbe wollen und nicht wollen kann, und etwas wollen kann, was ungeachtet der Allmacht seines Willens nicht wirklich geschieht, dabei aber voraussetzen, daß Gott an sich, auf dem absoluten Standpunkt, auch das Böse, das geschieht, wolle, weil nichts, was geschieht, ohne den Willen, sondern nur mit dem Willen Gottes geschieht, so fehlt

3. immer noch die weitere Antwort auf die Frage, wie Gott, ohne Urheber des Bösen zu seyn, das Böse wollen kann? Darauf kann die Antwort, wie schon aus dem Vorhergehenden erhellt, nur so lauten: Gott will das Böse nicht als Böses, sondern nur um des Guten willen, er will nur das Gute

im Bösen, was auf dem endlichen Standpunkt als Böses erscheint, ist an sich, auf dem höhern absoluten Standpunkt nicht böse, sondern gut. Dadurch erst erhalten jene beiden ersten Antworten, die Calvin auf die obige Frage gibt, die aber im Grunde eine und dieselbe sind, ihre zur Lösung der Frage nothwendige Ergänzung. Wenn das Böse zwar nicht ohne den Willen Gottes geschieht, aber doch von Gott nicht gewollt wird, so kann Gott das Böse, sofern es nicht ohne seinen Willen, oder durch denselben geschieht, nur um des Guten willen wollen. Er will es nur als das nothwendige Mittel zur Realisirung der göttlichen Endzwecke, oder zur Verherrlichung seines Namens. Gott sieht in dem Bösen nur das Gute, oder das Böse ist von ihm im Zusammenhang des Ganzen nur in Beziehung auf das Gute geordnet. Die Bösen sind daher, worauf Calvin immer wieder zurückkommt, nur das dienende Werkzeug in der Alles zum Guten führenden Hand Gottes, und wenn bei dieser Betrachtungsweise auf dem göttlichen Standpunkt das Böse im Guten verschwindet, so besteht auf dem menschlichen Standpunkt der eigentliche Charakter des Bösen darin, daß das Böse von den Bösen nur um des Bösen willen gewollt wird, aus eigener Lust und Begierde, ohne daß es als die nothwendige Vermittlung zur Realisirung des Guten betrachtet wird. Das Böse ist daher als Böses nur auf der Beschränktheit des am Endlichen haftenden menschlichen Standpunkts möglich. Man vgl. hierüber Inst. I. 17, 5.: Id requirit unum Deus a nobis, quod praecipit. Si quid adversus praeceptum designamus, non obedientia est, sed contumacia et transgressio. At nisi vellet, non faceremus. Fateor, sed an facimus mala in hunc finem, ut ei obsequium praestemus? At nobis ea nequaquam mandat: quin potius irruimus, non, quid ille velit, cogitantes, sed libidinis nostrae intemperie sic furentes, ut contra ipsum destinato consilio nitamur. Atque hac ratione, male agendo, justae ejus ordinationi servimus, quia pro immensa suae sapientiae magnitudine, ad bene agendum, malis instrumentis uti bene probeque novit. Ac vide, quam insulsa sit eorum argumentatio: impunita esse auctoribus suis scelera volunt,

quia nonnisi Dei dispensatione patrantur. Ego plus concedo: fures et homicidas, et alios maleficos, divinae esse providentiae instrumenta, quibus Dominus ipse ad exsequenda, quae apud se constituit, judicia utitur. Atqui eorum malis ullam inde excusationem deberi nego. Quid enim? An vel eadem secum iniquitate Deum implicabunt, vel suam pravitatem illius justitia operient? Neutrum possunt. Quo minus se purgent, propria conscientia redarguuntur, quo minus Deum insimulent, totum in se malum deprehendunt, penes ipsum nonnisi legitimum malitiae suae usum. Sed enim per ipsos operatur? Et unde, quaeso, foetor in cadavere, quod calore solis tum putrefactum, tum reseratum fuerit? Radiis solis excitari omnes vident: nemo tamen illos foetere ideo dicit. Ita quum in homine malo subsideat mali materia et culpa, quid est, quod inquinamentum aliquod contrahere putetur Deus, si ad suum arbitrium utatur ejus ministerio? Das Böse ist also in der Hand Gottes immer nur ein Mittel zur Realisirung des Guten, als Böses im eigentlichen Sinne ist es immer nur eine rein menschliche That. Nam Deus, quae bene vult, per malas voluntates malorum hominum implet — ut miro et ineffabili modo non fiat praeter ejus voluntatem, quod etiam contra ejus fit voluntatem, quia non fieret, si non sineret, nec utique nolens sinit, sed volens, nec sineret bonus fieri male, nisi omnipotens etiam de malo facere posset bene. Inst. I. 18, 3. Um nun aber begreifen zu können, wie das Böse ein Mittel der Realisirung des Guten seyn kann, ist noch als wesentliches Moment in der Ideenreihe Calvins hinzuzunehmen, daß er die bösen Handlungen der Menschen unter den Gesichtspunkt göttlicher Strafgerichte stellt *). Gott straft

*) Jam aut plus quam coecus es, erwiedert Calvin seinem Gegner in der genannten Responsio S. 77., aut vides, quum te ab adulterio prohibet voce sua Deus, nolle te esse adulterum, et tamen in adulteriis, quae damnat, justa judicia exercere, quod certe nisi sciens et volens non faceret. Si brevius perstringi cupis: adulterium fieri non vult, quate-

das Böse durch Böses, aber ebendeßwegen kann das Böse nicht schlechthin böse seyn, als göttliches Strafmittel wird es etwas Gutes. Kommt bei der Auffassung des Begriffs des Bösen alles darauf an, das an sich Böse so viel möglich von

---

nus pollutio est, violatio sancti ordinis, legis denique transgressio; quatenus tam adulteriis, quam aliis maleficiis utitur ad exsequendas suas vindictas, certe non invitus fungitur judicis officio. Quod enim crudeliter tam Chaldaei, quam Assyrii per horrendas caedes grassati sunt, hoc in ipsis non laudabimus, imo Deus se vindicem fore pronunciat, qui tamen rursus alibi praedicat, sacrificia sibi hoc modo parari. Tu velle Deum negabis, quod honorifico sacrificii nomine dignatur? Tandem igitur expergiscere, et agnoscas, ubi homines prava cupiditate praecipites aguntur, Deum occultis et inenarrabilibus modis judicia sua moderari. — Scortatio Deo pudicitiae authori displicet, idem tamen incestuosa libidine Absalom Davidem ulcisci voluit. Sanguinem humanum effundi vetat, quia imaginem suam ut amore prosequitur, ita tuetur sua protectione, et tamen ex impiis gentibus percussores excitavit filiis Eli, quia voluit eos occidere. Sic enim ad verbum docet sacra historia. Si te impedit tua caecitas, vident omnes oculati, consentaneum esse, ut Deus, qui scortationem et caedes, quatenus peccata sunt, vel (quod eodem redit) peccatum, legis suae transgressionem, in scortatione caedibusque odit, idem et per caedes et per alia quaevis maleficia, justas de hominum peccatis poenas exigens, judicia sua exerceat. Vgl. Inst. I. 18, 4. Etsi, dum stupravit Absalom patris uxores, voluit Deus hoc probro ulcisci Davidis adulterium, non ideo tamen praecepit scelerato filio incestum committere, nisi forte Davidis respectu. — Hoc quidem tenendum est, dum per impios peragit Deus, quod occulto suo judicio decrevit, non esse excusabiles, quasi obediant ejus praecepto, quod data opera pro sua libidine violant. Jam quomodo ex Deo sit, et occulta ejus providentia regatur, quod perverse faciant homines, illustre documentum est electio regis Jerobeam, in qua severe damnatur populi temeritas et amentia.

demjenigen, was als Causalität Gottes im Bösen begriffen werden kann, abzusondern, so ist diese Betrachtung, durch welche das Böse unter den Begriff der göttlichen Gerechtigkeit gestellt wird, sehr wesentlich. Das Böse trägt seine eigene Strafe in sich, das Böse kann aber nur durch Böses gestraft werden. Jede böse Handlung zieht eine andere nach sich, die für sich betrachtet auch böse ist, aber das Gute hat, daß sie die Strafe und Rache für eine andere ist. Das ist die sich selbst vernichtende Macht des Bösen, jene Negativität des Bösen, die in ihrer Abstraktheit nie zur Wirklichkeit kommen kann, aber in der concreten Erscheinung des Bösen als die Selbstvernichtung des Bösen sich darstellt, und diese Selbstvernichtung des Bösen ist die im Bösen sich offenbarende göttliche Gerechtigkeit, die dem Bösen sein Recht dadurch anthut, daß es sich selbst bekämpft, aufhebt, und in seiner Nichtigkeit darstellt. Hieraus erhellt aber auch, daß der Begriff des Bösen seine wahre Bedeutung nur auf dem Standpunkt der Endlichkeit und menschlichen Beschränktheit haben kann. An sich böse ist eine böse Handlung nur als Selbstzweck, und für sich betrachtet, betrachten wir sie aber als Mittel, das göttliche Strafgericht für eine andere böse Handlung zu vollziehen, so werden wir dadurch sogleich in einen Zusammenhang hineingestellt, in welchem alles nur Mittel ist, um durch das eine an einem andern die Zwecke der göttlichen Strafgerechtigkeit zu realisiren. Das peccatum ist also, um mit Augustin zu reden, zugleich die poena peccati. Da aber, wenn der ganze Zusammenhang des Bösen in seiner concreten Erscheinung aus diesem Gesichtspunkt betrachtet wird, die poena peccati immer ein peccatum voraussetzt, so muß doch wenigstens in Einem Punkt ein absoluter Anfang seyn, in welchem das peccatum nicht zugleich poena peccati ist. Dieser absolute Anfang ist die erste Sünde, und es tritt somit hier die schon entwickelte Ansicht von der ersten Sünde ein, nach welcher sie die von der menschlichen Natur nicht zu trennende Endlichkeit und Negativität ist, der nothwendige Widerspruch der an sich seyenden Idee und der erscheinenden Wirklichkeit, sofern die von Gott geschaffene Welt als eine von Gott verschie-

dene nur eine endliche seyn kann. Ist aber diese Negativität in der ersten Sünde einmal gesetzt, so ist sie auch in der concreten Erscheinung des Bösen eine sich selbst aufhebende, das Endliche trägt durch den in allem Endlichen enthaltenen Widerspruch seine eigene Negation in sich, das Böse ist das durch die endliche Welt hindurchgehende göttliche Strafgericht, wodurch immer nur die Wahrheit zum Bewußtseyn gebracht werden soll, daß die endliche Welt in ihrer von Gott abgekehrten Negativität eine in sich nichtige, sich selbst vernichtende und aufhebende ist, und alle ihre Wahrheit und Realität nur darin hat, daß sie in ihrer sich selbst aufhebenden Negativität zur Manifestation der göttlichen Zwecke dient, und in dieser Hinsicht ihre Einheit im absoluten Wesen Gottes hat *).

Dieß ist unstreitig der wahre Sinn und Zusammenhang der calvinischen Lehre vom Bösen, wenn die von ihm hervorgehobenen Momente in ihrer gegenseitigen Beziehung aufgefaßt und entwickelt werden, und es ergibt sich hieraus, mit welchem Recht er von sich sagen kann: Hoc modo solvitur, immo sponte liquescit objectio, si non modo impiorum opera utitur Deus, sed etiam consilia et affectus gubernat, scelerum omnium esse authorem (Inst. I. 18, 4.). Sofern das Böse etwas Negatives ist, ist es nicht von Gott, und sofern es etwas Positives ist, ist es nicht böse. In diesem Ineinandergreifen des Negativen und Positiven liegt das Hauptmoment und die Hauptschwierigkeit dieser Theorie. Der negative Begriff geht in der Darstellung

*) Aus dem Obigen ergibt sich von selbst, mit welchem Recht Möhler S. 52. über Calvins Lehre, daß Gott z. B. irgendwen zum Mord reize, aber aus keiner andern Absicht, als eine begangene Unthat zu strafen, das Urtheil fällen kann: „Wir überlassen es der Beurtheilung eines jeden, ob die Idee Gottes den Gebrauch solcher Mittel rechtfertige, und wie überaus schädlich und alle menschliche Moralität vernichtend es wäre, wenn die Menschen hierin Gott nachahmten.“ Diese Bemerkung ist ganz wahr und richtig, sobald man sich über den Grundirrthum hinwegsetzt, daß zwischen dem endlichen Standpunkt des Menschen und dem absoluten Gottes kein Unterschied ist.

Calvins in den positiven auf eine Weise über, bei welcher das Böse, obgleich es nichts Positives seyn soll, doch unvermeidlich als ein selbstthätig wirkendes Princip erscheint, die Strafe der Sünde ist zugleich selbst Sünde, und es scheint kaum möglich, hier nur den negativen Begriff des Bösen anzuwenden. Entweder ist also das Böse als ein selbstthätig wirkendes Princip durch die göttliche Allmacht selbst gesetzt, was die Idee der göttlichen Heiligkeit aufhebt, oder es ist in einer von der göttlichen Thätigkeit verschiedenen und von ihr unabhängigen menschlichen Thätigkeit begründet, was im Widerspruch steht mit der Idee der göttlichen Allmacht. Um dem erstern auszuweichen, scheint Calvin das letztere nicht vermeiden zu können. Da auf diese Weise der negative Begriff des Bösen, als der natürlichen Unfähigkeit zum Guten, in den positiven einer selbstthätigen Willensverkehrtheit übergeht, und gleichwohl die Ursache derselben, der von Gott geordnete Fall des Menschen, mit der Natur des Menschen gleich ewig gesetzt wird, so erhält dadurch das System einen gewissen dualistischen Charakter, der sich am auffallendsten in dem Gegensatz ausdrückt, welchen Calvin zwischen den Erwählten und Verdammten, der göttlichen Gnade und der göttlichen Gerechtigkeit, einem Rathschluß zum Leben und einem Rathschluß zum Tode, annimmt. Wie zwischen den Erwählten und Verdammten eine von Ewigkeit gesetzte, nie auszugleichende Kluft besteht, so liegen auch die beiden Gebiete, in welchen sich jene göttlichen Eigenschaften bewegen, völlig getrennt auseinander, und Calvin stimmt ganz Augustin bei, daß Gott nur durch den Gegensatz der Erwählten und Verdammten seine Gnade und Gerechtigkeit in gleich hellem Lichte offenbaren konnte (Inst. III. 23, 11.). Die hieraus entstehende, dem calvinischen System eigene, unerträgliche Härte, das von Calvin selbst offen ausgesprochene horribile des göttlichen Decrets, kann nur auf dem Wege gehoben werden, auf welchem Schleiermacher das calvinische System zu modificiren suchte. Geht die ganze Betrachtung von der Idee der göttlichen Allmacht aus, so können die Erwählten und Verworfenen nicht schlechthin einander entgegengesetzt

seyn, sondern es findet zwischen beiden nur das abstufende Verhältniß einer fortgehenden Entwicklung statt. Die Verworfenen oder Verdammten bezeichnen nur eine Stufe, auf welcher im Umfang der menschlichen Natur irgend welche Einzelwesen der ganzen Gattung stehen müssen, wie es in jeder Gattung auch unterste Glieder gibt, aber ebendeßwegen ist auch diese Stufe eine von der göttlichen Liebe nicht ausgeschlossene Entwicklungsstufe. Die Verworfenen sind nur die Uebersehenen, die noch am wenigsten zur Persönlichkeit des geistigen Lebens Emporgehobenen, in Ansehung welcher von einer grundlosen Willkühr so wenig die Rede seyn kann, als man bei irgend einem Individuum fragen darf, warum es gerade dieses ist und nicht ein anderes. Die ganze Menschheit ist nach dieser Ansicht als eine Gesammtmasse zu betrachten, die durch das höhere Lebensprincip, das Christus ist, allmählig belebt wird, und die Verwerfung und Erwählung des Einzelnen sind nur die entgegengesetzten, aber stets zusammengehörigen Theile desselben göttlichen Rathschlusses, das menschliche Geschlecht durch göttliche Kraft, aber auf natürliche Weise, in den geistigen Leib Christi umzubilden. So sehr Calvin den strengen Gegensatz der Erwählten und Verworfenen festhält, so blicken doch auch schon in seinem System die Grundideen einer denselben ausgleichenden Ansicht durch. Am deutlichsten erhellt dieß aus dem großen Gewicht, das Calvin auf den Gegensatz zwischen Fleisch und Geist legt, die beiden Principien, mit welchen der Gegensatz zwischen Sünde und Gnade ihm völlig gleichbedeutend ist. Fac in hominis natura, sagt Calvin Inst. II. 3, 1., nihil esse, nisi carnem, et inde quippiam, si potes, boni elice. — Sic carni comparatur, ut nihil relinquatur medium. Ergo quidquid non est spirituale in homine, secundum eam rationem dicitur carneum. Nihil autem habemus spiritus, nisi per regenerationem. Est igitur caro, quidquid habemus a natura. Wenn auch Fleisch und Geist als zwei einander widerstreitende Principien betrachtet werden können, so ist doch zwischen beiden kein absoluter, sondern nur ein relativer Gegensatz, und unter dem Fleisch ist nichts anders zu verstehen, als

die vom göttlichen Geiste noch nicht durchdrungene Naturseite des menschlichen Wesens, die zwar das wahrhaft geistige Princip nicht aus sich selbst erzeugen kann, und insofern sich rein negativ zu demselben verhält, aber doch alle Empfänglichkeit hat, dasselbe in sich aufzunehmen. Je entschiedner aber Fleisch und Geist nur als die beiden zusammengehörigen Principien einer und derselben Einheit genommen werden, desto widersprechender wäre es, in der Menschheit zwei absolut getrennte Classen anzunehmen, und sie wie Fleisch und Geist zu unterscheiden. Calvin hat daher selbst seinem absoluten Gegensatz zwischen den Erwählten und Verworfenen das beste Gegengewicht dadurch entgegengesetzt, daß er, sosehr er auf der einen Seite die Erbsünde mit ächt augustinischen Farben als ein die ganze menschliche Natur durchdringendes Verderben schildert, doch auf der andern nicht minder die auch im Zustande des Falls gebliebenen hohen Vorzüge derselben erhebt, und den göttlichen Geist, als das einzige Princip der Wahrheit, auch ausserhalb der Sphäre des Christenthums wirken läßt *). So treten Geist

*) Man vergl. die treffliche Entwicklung Inst. II. 2, 12. f.: Videmus, insitum esse humano ingenio desiderium nescio quod indagandae veritatis, ad quam minime adspiraret nisi aliquo ejus odore ante percepto. Est ergo jam haec nonnulla humani intellectus perspicientia, quod virtutis amore naturaliter capitur — quamquam haec qualiscunque appetentia, antequam cursus sui stadium ingrediatur, deficit, quia mox concidit in vanitatem. — Neque tamen ita conatus ejus semper in irritum cedunt, quin aliquid assequatur — quin exiguum quiddam et de superioribus delibet. — Quoties ergo in profanos scriptores incidimus, illa, quae admirabilis in iis affulget, veritatis luce admoneamur, mentem hominis, quantumlibet ab integritate sua collapsam et perversam, eximiis tamen etiamnunc Dei donis vestitam esse et exornatam. Si unicum veritatis fontem Dei spiritum esse reputamus, veritatem ipsam neque respuemus, neque contemnemus, ubicunque apparebit, nisi velimus in spiritum Dei contumeliosi esse: non enim dona spiritus sine ipsius con-

und Fleisch, das Göttliche und Menschliche, das Uebernatürliche und Natürliche, mehr und mehr zusammen, als die beiden

---

temtu et opprobrio vilipenduntur. Quid autem? veritatem affulsisse antiquis jurisconsultis negabimus, qui tanta aequitate civilem ordinem et disciplinam prodiderunt? Philosophos caecutiisse dicemus, cum in exquisita ista naturae contemplatione, tum artificiosa descriptione? — Imo, ne sine ingenti quidem admiratione veterum scripta legere de his rebus poterimus: admirabimur autem, quia praeclara, ut sunt, cogemur agnoscere. Porro laudabilene aliquid aut praeclarum censebimus, quod non recognoscamus a Deo provenire? Pudeat nos tantae ingratitudinis, in quam non inciderunt ethnici poëtae, qui et philosophiam et leges et bonas omnes artes deorum inventa esse confessi sunt. Ergo quum homines istos, quos scriptura ψυχικους vocat, usque eo fuisse pateat in rerum inferiorum investigatione acutos et perspicaces, talibus exemplis discamus, quot naturae humanae bona Dominus reliquerit, postquam vero bono spoliata est. Neque tamen interim obliviscamur, haec praestantissima divini spiritus esse bona, quae in publicum generis humani bonum, quibus vult, dispensat. — Neque est, cur roget quispiam: quidnam cum spiritu commercii impiis, qui sunt a Deo prorsus alieni? Nam quod dicitur spiritus Dei in solis fidelibus habitare, id intelligendum de spiritu sanctificationis, per quem Deo ipsi in templa consecramur. Neque tamen ideo minus replet, movet, vegetat omnia ejusdem spiritus virtute, idque secundum uniuscujusque generis proprietatem, quam ei creationis lege attribuit. — At vero, ne quis hominem valde beatum putet, quum sub elementis hujus mundi tanta veritatis comprehendendae energia illi conceditur: simul addendum est, totam istam et intelligendi vim et intelligentiam, quae inde consequitur, rem esse fluxam et evanidam coram Deo, ubi non subest solidum veritatis fundamentum. — Naturalia haec, quae restabant, corrupta, non quod per se inquinari possint, quatenus a Deo proficiscuntur, sed quia polluto homini pura esse desierunt, ne quam inde laudem consequatur. Calvin hält daher §. 13. die Unterscheidung fest, esse aliam quidem rerum terrenarum

Principien, deren gegenseitiges Verhältniß zwar auf die verschiedenste Weise wechselt, aber doch immer nur so, daß das eine nicht schlechthin ohne das andere gedacht werden kann. Wie Seele und Leib die wesentlich zusammengehörigen Principien einer und derselben organischen Einheit sind, so in höherer Beziehung Geist und Fleisch, und wenn auch das wahrhaft geistige Leben im höchsten Sinne nur auf dem Gebiete des christlichen Lebens hervortreten kann, so trägt doch auch der natürliche Mensch Elemente eines geistigen Lebens in sich, die als Ausgangs- und Anknüpfungspunkte für das durch Christus mitzutheilende geistige Princip, durch das sich der Mensch auf die höchste Entwicklungsstufe einer wahrhaft geistigen Persönlichkeit erhebt, anzusehen sind. Anders kann das Verhältniß der beiden Principien auch schon nach den Bestimmungen nicht gedacht werden, die Calvin über den ursprünglichen Zustand des Menschen aufstellt. Muß der Fall, sofern er von Gott geordnet ist, mit der ursprünglichen Vollkommenheit der menschlichen Natur zusammengedacht werden, so bildet beides zusammen die doppelte Seite des menschlichen Wesens, den Gegensatz, in dessen Einheit es sich so entwickelt, daß der Zustand des Falles die Vermittlung ist zwischen der als Idee vorangestellten, ursprünglichen Vollkommenheit (der justitia originalis), und ihrer Realisirung durch Christus, durch welchen sie erst zur Wahrheit und Wirklichkeit kommt (I. 15, 4.). Wenn demnach auch Calvin zwischen den Erwählten und Verworfenen seines Systems einen streng dualistischen Gegensatz zu setzen scheint, so enthält dieses System doch wieder Ideen, die uns mit gutem Grunde berechtigen,

intelligentiam, aliam vero coelestium, und in Ansehung der letztern die Behauptung: ad hanc veritatem nec appropinquat, nec contendit, nec collimat humana ratio, ut intelligat, quis sit verus Deus, qualisque erga nos esse velit. — Indicat quidem (scriptura Joh. I, 4.), hominis animam fulgore divinae lucis irradiari, ut nunquam plane vel exigua saltem ejus flamma, vel saltem scintilla destituatur, sed ea tamen illuminatione Deum non comprehendere. Cur id? quia ejus acumen, quantum ad Dei notitiam, mera est caligo (

strengen Gegensatz zu mildern, und als einen blos relativen aufzufassen.

Diese ausführlichere Untersuchung der beiden einander entgegenstehenden Theorien über die menschliche Freiheit und die göttliche Prädestination war nothwendig, um den zwar zunächst nur dem calvinischen System gemachten, aber nach unserer Ansicht auf das protestantische System überhaupt zurückfallenden Vorwurf, daß Gott Urheber des moralisch Bösen werde, nach seinem tieferen Grunde zu würdigen. So wenig wir zugeben zu dürfen glauben, daß dem calvinischen System, wenn es nach seinem ganzen Zusammenhang betrachtet wird, dieser Vorwurf mit Recht gemacht werden könne, so wenig wollen wir auf der andern Seite läugnen, daß es in seiner strengen Consequenz auf einen Punkt führt, auf welchem es keine vollkommene Befriedigung gewähren kann. In dem Begriff des Bösen, wie ihn Calvin bestimmt und zur Grundlage seines Systems macht, bleibt immer etwas zurück, was dem sittlichen Bewußtseyn widerstreitet, und man sieht sich daher hier auf einen Standpunkt gestellt, auf welchem man von der Idee der absoluten Abhängigkeit des Menschen von Gott unwillkührlich wieder zu der Idee der freien Selbstbestimmung zurückgetrieben wird, welche das unmittelbare Bewußtseyn des Menschen nicht entbehren zu können scheint, um sich über das im Begriff des Bösen festzuhaltende sittliche Interesse zu beruhigen. Indem aber dieß gerne zugegeben werden mag, fordert die Billigkeit, ebensowenig auch die schon früher hervorgehobenen, großen Bedenklichkeiten zu übersehen, auf welche jene andere Theorie stößt. Hieraus ergibt sich uns aber überhaupt die Ueberzeugung, daß hier zwei Ansichten einander gegenüberstehen, deren jede in der Consequenz des Systems auf einen Punkt führt, von welchem man sich wieder zurückgestoßen sieht. Hebt die Idee der Freiheit, streng festgehalten, das Absolute des Christenthums auf, so verlangt dagegen die Idee der absoluten Prädestination ein Zurücktreten der Idee der Freiheit, gegen das sich das sittliche Bewußtseyn des Menschen sträubt. Von diesem Gesichtspunkt aus sind beide Ansichten weniger nach der streng systematischen

Consequenz, in welcher sie durchgeführt werden sollten, als vielmehr nur nach dem ihnen zu Grunde liegenden religiösen Interesse zu würdigen, in dieser Beziehung aber ist unstreitig der entschiedene Vorzug dem protestantischen System zuzuerkennen. Indem das katholische System auf das Princip der Freiheit sich stützt, verfällt es unvermeidlich in einen Pelagianismus, welcher das Bedürfniß der Erlösung und die Idee und Realität der Erlösung selbst in dem Grade schwächt und aufhebt, in welchem er die menschliche Natur in ihrer Integrität stehen läßt. Der Mensch ist an sich schon rein und gut, wofern er nur bleibt, wie er schon von Natur ist, und seine Sinnlichkeit trägt an und für sich noch keineswegs den Keim des Bösen in sich. Nach dem protestantischen System aber muß alles, was zur Natur des Menschen gehört, erst in ein höheres geistiges Princip aufgenommen, dadurch erst geläutert und geheiligt werden, weil der Mensch für sich selbst, Gott gegenüber, nichts ist, und nichts in sich hat, was der Idee seiner göttlichen Bestimmung entspricht, sondern alles, was er werden soll, erst durch Gott werden kann. Daher das dem Protestantismus eigene Bestreben, über die Sphäre der eigenen Natur und des unmittelbaren Selbstbewußtseyns hinauszugehen, die menschliche Natur nicht als eine von Anfang an seyende, sondern als eine erst gewordene und werdende aufzufassen, und das Daseyn des Menschen im Guten und Bösen an einen höheren durch das sittliche Selbstbewußtseyn bedingten Anfangspunkt anzuknüpfen. Wie der Mensch in Ansehung des Bösen sich in der innern Nichtigkeit seiner schon im ersten Momente des Werdens von Gott abgekehrten und abgefallenen Natur erfassen soll, so soll er alles, was er im Guten ist, als etwas erst durch Gott in ihm Gewordenes betrachten, ja auf die ewige Idee seiner Erwählung zurückführen. Nur in diesem rein religiösen Interesse, den Menschen nichts wahrhaft Gutes schon von Natur seyn zu lassen, sondern ihn alles erst durch die göttliche Gnade werden zu lassen, hat der Widerwille seinen Grund, mit welchem sich die Reformatoren gegen die Idee der Freiheit, als eine völlig unchristliche, selbst aus dem Sprachge-

brauch zu verbannende, aussprachen *). Wie dagegen eben dieses Interesse nur in der calvinischen Idee der Prädestination zu seiner Ruhe zu kommen schien, ist besonders aus folgender Stelle Calvins (Inst. rel. chr. III. 21, 1.) zu sehen: Nunquam liquido, ut decet, persuasi erimus, salutem nostram ex fonte gratuitae misericordiae Dei fluere, donec innotuerit nobis aeterna ejus electio, quae hac comparatione gratiam Dei illustrat, quod non omnes promiscue adoptat in spem salutis, sed dat aliis, quod aliis negat. Hujus principii ignorantia quantum ex gloria Dei imminuat, quantum verae humilitati detrahat, palam est. — Qui hoc exstinctum volunt — ipsam humilitatis radicem evellunt. — Nec vero alibi solidae fiduciae fultura, etiam Christo authore, qui, ut nos inter tot discrimina, insidias et lethales conflictus omni metu liberet, invictosque reddat, salvum fore promittit, quidquid a patre accepit in custodiam.

Die neuesten durch die Möhler'sche Symbolik veranlaßten Untersuchungen über das gegenseitige Verhältniß des katholischen und protestantischen Dogmas konnten, wie sich von selbst versteht, auch die Hauptfrage, auf welche sich die voranstehende Untersuchung bezieht, nicht umgehen, gleichwohl sind sie in die Sache selbst weit weniger, als man erwarten sollte, eingegangen. Die Wichtigkeit des Gegenstandes erfordert es, die wesentlichsten Momente, welche in den neuern auf beiden Seiten erschienenen Schriften geltend gemacht worden sind, hier kurz zusammenzustellen und in Erwägung zu ziehen, um hieraus abzunehmen, wie weit durch sie die Resultate unserer Untersuchung entweder entkräftet oder bestätigt werden.

---

*) Man vergl. die von Möhler S. 39. aus Melanchthons Loci theol. angeführte Stelle, und Calv. Inst. rel. chr. II. 2. 8.: sine ingenti periculo non posse retineri censeo (vocis hujus [libertatis] usum), magno contra ecclesiae bono futurum, si aboleatur, neque ipse usurpare velim, et alios, si me consulant, abstinere optarim.

Darüber sind beide Theile vollkommen einverstanden, daß der Pelagianismus im eigentlichen Sinne, mit dem vollen und unbeschränkten Freiheitsbegriff, dem christlichen Dogma über- haupt widerstreite. Fasse man die Freiheit, sagt Möhler i den neuen Unters. S. 85. als die Indifferenz zwischen gut und bös auf, so folge daraus nicht, daß der Mensch mit diese Indifferenz eine vollkommen zum Guten ausreichende Kraft be sitze, es werde damit nur gesagt, was von Seiten des Men schen schlechthin vorhanden seyn müsse, keineswegs aber, nicht ebenso auch von Seiten Gottes noch irgend eine Thätig keit schlechthin erforderlich sey, um den Menschen in den Besi einer Kraft zu setzen, die vollkommen zum Guten ausreich Wie sollte also dem Vertheidiger der Freiheit, dem Katholike der Pelagianismus unvermeidlich seyn? Uebrigens sey der Pe lagianismus nicht schlechthin Irrthum, denn sein Wahres sey daß er die Freiheit festhalte, auch sey das Lutherthum nich schlechthin unwahr, weil es die Gnade anerkenne. Indem ab jener nur die Freiheit, dieses nur die Gnade habe, so sey au keines von beiden Systemen schlechthin wahr, schlechthin wa sey nur der Katholicismus, der das Irrthümliche jener eben verwerfe, als es ihr Wahres umfasse. Keineswegs die Fre heitsidee als solche, erinnert in demselben Sinne A. Günthe in dem letzten Symb. S. 42., habe den Pelagius zum Ketze gemacht, wohl aber die Ueberschätzung derselben, so wie um- gekehrt andere durch Geringschätzung derselben Ketzer haben werden müssen. Denn nur eine Ueberschätzung sey es gewesen, die den Pelagius zu der Ansicht führte: Mit der Willensfrei- heit vertrage sich eine Erbsünde so wenig, wie die Gnade als Bedingung zur Seligkeit. Die Ueberschätzung selbst aber wo- rin habe sie anders bestanden, als in der Behauptung, daß die Freiheit das absolute Vermögen der Selbstbestimmung auf gleiche Weise wie für das Gute so für das Böse sey, woraus sodann nothwendig folge, daß die Freiheit als die absolute Be- dingung (conditio sine qua non) sowohl des faktisch Guten und Bösen, als des Begriffs beider anzusehen sey. Nur die Ueberschätzung der Freiheit also, und die Ausschliessung der

Gnade durch die Freiheit soll nicht zugegeben werden. Allein auch Pelagius wollte ja, wie bekannt ist, die Gnade durch die Freiheit nicht ausschließen. Die Hauptfrage aber ist, ob der Begriff der Freiheit richtig bestimmt ist, wenn nicht gerade das, was nur als eine Ueberschätzung der Freiheit bezeichnet wird, zum Wesen der Freiheit selbst gehört? Auch Möhler nimmt (S. 81.) keinen Anstand, vollkommen zuzugeben, daß es mit der Freiheit nichts wäre, wenn sie nur das Böse wählen könnte, aber welchem Vertheidiger der Freiheit auch jemals eingefallen sey, eine solche Tollheit zu behaupten. Wenn von der Freiheit als Wahlvermögen an sich nichts weiteres verlangt werde, als daß sie soll wählen können, so hebe doch, daß sie nicht allein wähle, sondern kräftig unterstützt, das Wählen selbst nicht auf. Allein eben dieß ist es, wovon gerade in dieser Sache alles abhängt. Der Begriff der Freiheit als eines Vermögens der Wahl wird sogleich ganz aufgehoben, sobald auch nur ein Minimum fehlt. Sobald sie nicht allein wählt, sondern, um wählen zu können, einer kräftigen Unterstützung bedarf, ist das Wählen selbst aufgehoben, und die Freiheit ist nicht mehr das Vermögen der Wahl, denn, wie wäre sie ein solches, wenn gerade das, was zur Vollendung des Wahlakts noch fehlt, und ohne welches der ganze Wahlakt für nichts zu achten ist, wäre es auch nur ein Minimum, nicht ihr eigenes Werk ist? Gerade so, wie eine Wage keine Wage mehr ist, wenn ihr auch nur ein Minimum fehlt, um in jedem Moment das völlige Gleichgewicht der beiden Wagschalen herzustellen, und dieses Minimum erst durch äussere Nachhülfe ersetzt werden muß. Die Freiheit als Vermögen der Wahl, bemerkt Möhler weiter (S. 84.) lasse freilich kein Schwanken zwischen Plus und Minus zu, wer das Vermögen der Freiheit habe, habe es in vollem Sinne, oder habe es nicht, dergleichen Dinge seyen keine theilbaren Grössen, aber etwas ganz anderes sey der Gebrauch und die Beweglichkeit eines Vermögens, hierin gebe es sehr mächtige graduelle Unterschiede. Warum hat aber Möhler diesen Unterschied nicht angegeben? Welcher Unterschied sollte sich denn hier zwischen der Freiheit als dem Ver-

mögen, zu wählen, und dem Gebrauch und der Beweglichkeit desselben denken lassen? Wie eine Kraft, das, was sie ist, nur dadurch ist, daß sie sich äußert, so ist eine Freiheit, die nicht gebraucht, nicht in Bewegung gesetzt werden kann, keine Freiheit. Diese Beweglichkeit aber, ohne welche die Freiheit nicht gebraucht werden kann, hat sie nur, wenn sie gleich einer Wage mit derselben Beweglichkeit sich sowohl auf die eine als auf die andere Seite hinneigen kann. Gegen die Vergleichung mit einer Wage wendet zwar Möhler (S. 83.) ein, es sey die Grenze nicht ausser Acht zu lassen, welche das Gebiet der Mechanik von dem der Ethik mit unausfüllbarer Kluft auseinanderhalte, diese unausfüllbare Kluft kann aber doch nur darin bestehen, daß zwar die Freiheit sich selbst in Bewegung setzt, nicht aber eine Wage, und man kann daher auch nicht sagen, daß gleichwie jede ethische, ja, jede lebendige Kraft überhaupt durch den guten Gebrauch, der von ihr gemacht wird, oder den sie von sich selbst macht, gewinne, durch den schlechten verliere, durch gar keinen erlahme, so sey es auch mit der Freiheit. Der freie Wille mag sich für das Gute oder Böse entscheiden, es wird in formeller Hinsicht immer derselbe Gebrauch von der Freiheit gemacht, und sobald einmal die Freiheit als Wahlvermögen bestimmt und dem Menschen vindicirt wird, muß in jedem einzelnen Falle, in welchem sich die Freiheit für das eine oder andere bestimmt, die gleiche Möglichkeit, sich für das Gegentheil zu bestimmen, vorausgesetzt werden. Es ist daher nicht einzusehen, wie auf der einen Seite die Freiheit als Wahlvermögen gesetzt, auf der andern aber behauptet werden kann, wie Möhler S. 85. behauptet, durch schlechten Gebrauch dieses Vermögens könne der Hang zum Bösen so überwiegend werden, daß das Vermögen für sich allein keine auch nicht die leiseste Kraftäusserung zum Guten hier zu entwickeln im Stande, und eben nur noch als Vermögen, wenn auch als Vermögen und in dieser Eigenschaft ganz vorhanden sey, oder wie der Mensch mit dem gleichen Vermögen für das Gute wie für das Böse gedacht werden könne, wenn doch in seiner Natur eine Verkehrtheit des Willens, ja eine Unordnung des gan-

zen Geistes und eine aufrührerische Sinnlichkeit noch dazu anerkannt wird, die der Wille für sich nicht bändigen könnte, wenn er auch ernstlich wollte (S. 119.). Ein solcher Wille ist doch gewiß kein mit freier Wahl wählender, sondern nur ein gebundener, unkräftiger, seiner Freiheit beraubter Wille.

Die Einwendungen, welche A. Günther in der Prüfung, welcher er die in dem Obigen gegebene Entwickelung unterwarf (Der letzte Symb. S. 23—76.), derselben entgegensetzte, lassen sich auf folgende zwei Hauptpunkte zurückführen: 1) den Begriff des Guten, 2) den Begriff der Freiheit als einer zum Wesen des Menschen gehörenden Grundkraft.

Was den ersten Punkt betrifft, so wird gegen die oben (S. 128.) aufgestellte Behauptung, daß das liberum arbitrium den Maasstab des Guten in einen blos subjektiven verwandle, erinnert: Der Begriff des Guten treibe, wie der verwandte Begriff vom Wahren, seine Doppelwurzel sowohl auf dem Boden der subjektiven, als auf dem der objektiven Existenz. Der Geist in seiner Willensfreiheit könne sich also so wenig für als gegen das Gute entscheiden, ohne zuvor etwas als ein Gut erkannt d. h. in seinen Gedanken aufgenommen zu haben. Und gesetzt auch das Gute läge in ihm selber, wie auch der Geist selber sich in gewisser Beziehung gegenständlich werde, und dieser Proceß sein eigentliches Selbstbewußtseyn constituire, so könnte von einer sogenannten reinen Subjektivität nur dann eigentlich die Rede seyn, wenn er sich selber gesetzt hätte, d. h. nicht Creatur, sondern sein eigener Creator wäre. Da aber der Geist bedingtes Wesen sey, so könne er in und mit dem subjektiven Gedanken von ihm selber (d. h. in seiner Selbstoffenbarung) zugleich den Gedanken finden, den Gott von der Creatur hatte, ehe er diese setzte, welche nichts anders als die objektive Realisirung desselben ewigen Gedankens in Gott seyn könne. So falle also ursprünglich und nothwendig alle sogenannte reine Subjektivität des Maasstabes mit einer Objektivität, und zwar mit einer absoluten, dem realisirten Willen Gottes, zusammen. Bevor überhaupt noch von einem anderweitigen Gesetze Gottes für den Willen des Geistes die Rede seyn

Principien, deren gegenseitiges Verhältniß zwar auf die verschiedenste Weise wechselt, aber doch immer nur so, daß das eine nicht schlechthin ohne das andere gedacht werden kann. Wie Seele und Leib die wesentlich zusammengehörigen Principien einer und derselben organischen Einheit sind, so in höherer Beziehung Geist und Fleisch, und wenn auch das wahrhaft geistige Leben im höchsten Sinne nur auf dem Gebiete des christlichen Lebens hervortreten kann, so trägt doch auch der natürliche Mensch Elemente eines geistigen Lebens in sich, die als Uebergangs- und Anknüpfungspunkte für das durch Christus mitzutheilende geistige Princip, durch das sich der Mensch auf die höchste Entwicklungsstufe einer wahrhaft geistigen Persönlichkeit erhebt, anzusehen sind. Anders kann das Verhältniß dieser Principien auch schon nach den Bestimmungen nicht gedacht werden, die Calvin über den ursprünglichen Zustand des Menschen aufstellt. Muß der Fall, sofern er von Gott geordnet ist, mit der ursprünglichen Vollkommenheit der menschlichen Natur zusammengedacht werden, so bildet beides zusammen die doppelte Seite des menschlichen Wesens, den Gegensatz, in dessen Sphäre es sich so entwickelt, daß der Zustand des Falles die Vermittlung ist zwischen der als Idee vorangestellten, ursprünglichen Vollkommenheit (der justitia originalis), und ihrer Realisirung durch Christus, durch welchen sie erst zur Wahrheit und Wirklichkeit kommt (I. 15, 4.). Wenn demnach auch Calvin in den Erwählten und Verworfenen seines Systems einen streng dualistischen Gegensatz zu setzen scheint, so enthält dieses System auch wieder Ideen, die uns mit gutem Grunde berechtigen, jenen

---

intelligentiam, aliam vero coelestium, und in Ansehung der letztern die Behauptung: ad hanc veritatem nec appropinquat, nec contendit, nec collimat humana ratio, ut intelligat, quis sit verus Deus, qualisque erga nos esse velit. — Indicat quidem (scriptura Joh. I, 4.), hominis animam fulgore divinae lucis irradiari, ut nunquam plane vel exigua saltem ejus flamma, vel saltem scintilla destituatur, sed ea tamen illuminatione Deum non comprehendere. Cur id? quia ejus acumen, quantum ad Dei notitiam, mera est caligo (§. 19.)

strengen Gegensatz zu mildern, und als einen blos relativen aufzufassen.

Diese ausführlichere Untersuchung der beiden einander entgegenstehenden Theorien über die menschliche Freiheit und die göttliche Prädestination war nothwendig, um den zwar zunächst nur dem calvinischen System gemachten, aber nach unserer Ansicht auf das protestantische System überhaupt zurückfallenden Vorwurf, daß Gott Urheber des moralisch Bösen werde, nach seinem tieferen Grunde zu würdigen. So wenig wir zugeben zu dürfen glauben, daß dem calvinischen System, wenn es nach seinem ganzen Zusammenhang betrachtet wird, dieser Vorwurf mit Recht gemacht werden könne, so wenig wollen wir auf der andern Seite läugnen, daß es in seiner strengen Consequenz auf einen Punkt führt, auf welchem es keine vollkommene Befriedigung gewähren kann. In dem Begriff des Bösen, wie ihn Calvin bestimmt und zur Grundlage seines Systems macht, bleibt immer etwas zurück, was dem sittlichen Bewußtseyn widerstreitet, und man sieht sich daher hier auf einen Standpunkt gestellt, auf welchem man von der Idee der absoluten Abhängigkeit des Menschen von Gott unwillkührlich wieder zu der Idee der freien Selbstbestimmung zurückgetrieben wird, welche das unmittelbare Bewußtseyn des Menschen nicht entbehren zu können scheint, um sich über das im Begriff des Bösen festzuhaltende sittliche Interesse zu beruhigen. Indem aber dieß gerne zugegeben werden mag, fordert die Billigkeit, ebensowenig auch die schon früher hervorgehobenen, großen Bedenklichkeiten zu übersehen, auf welche jene andere Theorie stößt. Hieraus ergibt sich uns aber überhaupt die Ueberzeugung, daß hier zwei Ansichten einander gegenüberstehen, deren jede in der Consequenz des Systems auf einen Punkt führt, von welchem man sich wieder zurückgestoßen sieht. Hebt die Idee der Freiheit, streng festgehalten, das Absolute des Christenthums auf, so verlangt dagegen die Idee der absoluten Prädestination ein Zurücktreten der Idee der Freiheit, gegen das sich das sittliche Bewußtseyn des Menschen sträubt. Von diesem Gesichtspunkt aus sind beide Ansichten weniger nach der streng systematischen

Consequenz, in welcher sie durchgeführt werden sollten, als vielmehr nur nach dem ihnen zu Grunde liegenden religiösen Interesse zu würdigen, in dieser Beziehung aber ist unstreitig der entschiedene Vorzug dem protestantischen System zuzuerkennen. Indem das katholische System auf das Princip der Freiheit sich stützt, verfällt es unvermeidlich in einen Pelagianismus, welcher das Bedürfniß der Erlösung und die Idee und Realität der Erlösung selbst in dem Grade schwächt und aufhebt, in welchem er die menschliche Natur in ihrer Integrität stehen läßt. Der Mensch ist an sich schon rein und gut, wofern er nur bleibt, wie er schon von Natur ist, und seine Sinnlichkeit trägt an und für sich noch keineswegs den Keim des Bösen in sich. Nach dem protestantischen System aber muß alles, was zur Natur des Menschen gehört, erst in ein höheres geistiges Princip aufgenommen, dadurch erst geläutert und geheiligt werden, weil der Mensch für sich selbst, Gott gegenüber, nichts ist, und nichts in sich hat, was der Idee seiner göttlichen Bestimmung entspricht, sondern alles, was er werden soll, erst durch Gott werden kann. Daher das dem Protestantismus eigene Bestreben, über die Sphäre der eigenen Natur und des unmittelbaren Selbstbewußtseyns hinauszugehen, die menschliche Natur nicht als eine von Anfang an seyende, sondern als eine erst gewordene und werdende aufzufassen, und das Daseyn des Menschen im Guten und Bösen an einen höheren durch das sittliche Selbstbewußtseyn bedingten Anfangspunkt anzuknüpfen. Wie der Mensch in Ansehung des Bösen sich in der innern Nichtigkeit seiner schon im ersten Momente des Werdens von Gott abgekehrten und abgefallenen Natur erfassen soll, so soll er alles, was er im Guten ist, als etwas erst durch Gott in ihm Gewordenes betrachten, ja auf die ewige Idee seiner Erwählung zurückführen. Nur in diesem rein religiösen Interesse, den Menschen nichts wahrhaft Gutes schon von Natur seyn zu lassen, sondern ihn alles erst durch die göttliche Gnade werden zu lassen, hat der Widerwille seinen Grund, mit welchem sich die Reformatoren gegen die Idee der Freiheit, als eine völlig unchristliche, selbst aus dem Sprachge-

brauch zu verbannende, aussprachen *). Wie dagegen eben dieses Interesse nur in der calvinischen Idee der Prädestination zu seiner Ruhe zu kommen schien, ist besonders aus folgender Stelle Calvins (Inst. rel. chr. III. 21, 1.) zu sehen: Nunquam liquido, ut decet, persuasi erimus, salutem nostram ex fonte gratuitae misericordiae Dei fluere, donec innotuerit nobis aeterna ejus electio, quae hac comparatione gratiam Dei illustrat, quod non omnes promiscue adoptat in spem salutis, sed dat aliis, quod aliis negat. Hujus principii ignorantia quantum ex gloria Dei imminuat, quantum verae humilitati detrahat, palam est. — Qui hoc exstinctum volunt — ipsam humilitatis radicem evellunt. — Nec vero alibi solidae fiduciae fultura, etiam Christo authore, qui, ut nos inter tot discrimina, insidias et lethales conflictus omni metu liberet, invictosque reddat, salvum fore promittit, quidquid a patre accepit in custodiam.

Die neuesten durch die Möhler'sche Symbolik veranlaßten Untersuchungen über das gegenseitige Verhältniß des katholischen und protestantischen Dogmas konnten, wie sich von selbst versteht, auch die Hauptfrage, auf welche sich die voranstehende Untersuchung bezieht, nicht umgehen, gleichwohl sind sie in die Sache selbst weit weniger, als man erwarten sollte, eingegangen. Die Wichtigkeit des Gegenstandes erfordert es, die wesentlichsten Momente, welche in den neuern auf beiden Seiten erschienenen Schriften geltend gemacht worden sind, hier kurz zusammenzustellen und in Erwägung zu ziehen, um hieraus abzunehmen, wie weit durch sie die Resultate unserer Untersuchung entweder entkräftet oder bestätigt werden.

---

*) Man vergl. die von Möhler S. 39. aus Melanchthons Loci theol. angeführte Stelle, und Calv. Inst. rel. chr. II. 2. 8: sine ingenti periculo non posse retineri censeo (vocis hujus [libertatis] usum), magno contra ecclesiae bono futurum, si aboleatur, neque ipse usurpare velim, et alios, si me consulant, abstinere optarim.

Darüber sind beide Theile vollkommen einverstanden, daß der Pelagianismus im eigentlichen Sinne, mit dem vollen und unbeschränkten Freiheitsbegriff, dem christlichen Dogma überhaupt widerstreite. Fasse man die Freiheit, sagt Möhler in den neuen Unters. S. 85. als die Indifferenz zwischen gut und bös auf, so folge daraus nicht, daß der Mensch mit dieser Indifferenz eine vollkommen zum Guten ausreichende Kraft besitze, es werde damit nur gesagt, was von Seiten des Menschen schlechthin vorhanden seyn müsse, keineswegs aber, ob nicht ebenso auch von Seiten Gottes noch irgend eine Thätigkeit schlechthin erforderlich sey, um den Menschen in den Besitz einer Kraft zu setzen, die vollkommen zum Guten ausreiche. Wie sollte also dem Vertheidiger der Freiheit, dem Katholiken, der Pelagianismus unvermeidlich seyn? Uebrigens sey der Pelagianismus nicht schlechthin Irrthum, denn sein Wahres sey, daß er die Freiheit festhalte, auch sey das Lutherthum nicht schlechthin unwahr, weil es die Gnade anerkenne. Indem aber jener nur die Freiheit, dieses nur die Gnade habe, so sey auch keines von beiden Systemen schlechthin wahr, schlechthin wahr sey nur der Katholicismus, der das Irrthümliche jener ebenso verwerfe, als es ihr Wahres umfasse. Keineswegs die Freiheitsidee als solche, erinnert in demselben Sinne A. Günther in dem letzten Symb. S. 42., habe den Pelagius zum Ketzer gemacht, wohl aber die Ueberschätzung derselben, so wie umgekehrt andere durch Geringschätzung derselben Ketzer haben werden müssen. Denn nur eine Ueberschätzung sey es gewesen, die den Pelagius zu der Ansicht führte: Mit der Willensfreiheit vertrage sich eine Erbsünde so wenig, wie die Gnade als Bedingung zur Seligkeit. Die Ueberschätzung selbst aber worin habe sie anders bestanden, als in der Behauptung, daß die Freiheit das absolute Vermögen der Selbstbestimmung auf gleiche Weise wie für das Gute so für das Böse sey, woraus sodann nothwendig folge, daß die Freiheit als die absolute Bedingung (conditio sine qua non) sowohl des faktisch Guten und Bösen, als des Begriffs beider anzusehen sey. Nur die Ueberschätzung der Freiheit also, und die Ausschliessung der

Gnade durch die Freiheit soll nicht zugegeben werden. Allein auch Pelagius wollte ja, wie bekannt ist, die Gnade durch die Freiheit nicht ausschließen. Die Hauptfrage aber ist, ob der Begriff der Freiheit richtig bestimmt ist, wenn nicht gerade das, was nur als eine Ueberschätzung der Freiheit bezeichnet wird, zum Wesen der Freiheit selbst gehört? Auch Möhler nimmt (S. 81.) keinen Anstand, vollkommen zuzugeben, daß es mit der Freiheit nichts wäre, wenn sie nur das Böse wählen könnte, aber welchem Vertheidiger der Freiheit auch jemals eingefallen sey, eine solche Tollheit zu behaupten. Wenn von der Freiheit als Wahlvermögen an sich nichts weiteres verlangt werde, als daß sie soll wählen können, so hebe doch, daß sie nicht allein wähle, sondern kräftig unterstützt, das Wählen selbst nicht auf. Allein eben dieß ist es, wovon gerade in dieser Sache alles abhängt. Der Begriff der Freiheit als eines Vermögens der Wahl wird sogleich ganz aufgehoben, sobald auch nur ein Minimum fehlt. Sobald sie nicht allein wählt, sondern, um wählen zu können, einer kräftigen Unterstützung bedarf, ist das Wählen selbst aufgehoben, und die Freiheit ist nicht mehr das Vermögen der Wahl, denn, wie wäre sie ein solches, wenn gerade das, was zur Vollendung des Wahlakts noch fehlt, und ohne welches der ganze Wahlakt für nichts zu achten ist, wäre es auch nur ein Minimum, nicht ihr eigenes Werk ist? Gerade so, wie eine Wage keine Wage mehr ist, wenn ihr auch nur ein Minimum fehlt, um in jedem Moment das völlige Gleichgewicht der beiden Wagschalen herzustellen, und dieses Minimum erst durch äussere Nachhülfe ersetzt werden muß. Die Freiheit als Vermögen der Wahl, bemerkt Möhler weiter (S. 84.) lasse freilich kein Schwanken zwischen Plus und Minus zu, wer das Vermögen der Freiheit habe, habe es in vollem Sinne, oder habe es nicht, dergleichen Dinge seyen keine theilbaren Grössen, aber etwas ganz anderes sey der Gebrauch und die Beweglichkeit eines Vermögens, hierin gebe es sehr mächtige graduelle Unterschiede. Warum hat aber Möhler diesen Unterschied nicht angegeben? Welcher Unterschied sollte sich denn hier zwischen der Freiheit als dem Ver-

mögen, zu wählen, und dem Gebrauch und der Beweglichkeit desselben denken lassen? Wie eine Kraft, das, was sie ist, nur dadurch ist, daß sie sich äußert, so ist eine Freiheit, die nicht gebraucht, nicht in Bewegung gesetzt werden kann, keine Freiheit. Diese Beweglichkeit aber, ohne welche die Freiheit nicht gebraucht werden kann, hat sie nur, wenn sie gleich einer Wage mit derselben Beweglichkeit sich sowohl auf die eine als auf die andere Seite hinneigen kann. Gegen die Vergleichung mit einer Wage wendet zwar Möhler (S. 83.) ein, es sey die Grenze nicht ausser Acht zu lassen, welche das Gebiet der Mechanik von dem der Ethik mit unausfüllbarer Kluft auseinanderhalte, diese unausfüllbare Kluft kann aber doch nur darin bestehen, daß zwar die Freiheit sich selbst in Bewegung setzt, nicht aber eine Wage, und man kann daher auch nicht sagen, daß gleichwie jede ethische, ja, jede lebendige Kraft überhaupt durch den guten Gebrauch, der von ihr gemacht wird, oder den sie von sich selbst macht, gewinne, durch den schlechten verliere, durch gar keinen erlahme, so sey es auch mit der Freiheit. Der freie Wille mag sich für das Gute oder Böse entscheiden, es wird in formeller Hinsicht immer derselbe Gebrauch von der Freiheit gemacht, und sobald einmal die Freiheit als Wahlvermögen bestimmt und dem Menschen vindicirt wird, muß in jedem einzelnen Falle, in welchem sich die Freiheit für das eine oder andere bestimmt, die gleiche Möglichkeit, sich für das Gegentheil zu bestimmen, vorausgesetzt werden. Es ist daher nicht einzusehen, wie auf der einen Seite die Freiheit als Wahlvermögen gesetzt, auf der andern aber behauptet werden kann, wie Möhler S. 85. behauptet, durch schlechten Gebrauch dieses Vermögens könne der Hang zum Bösen so überwiegend werden, daß das Vermögen für sich allein keine auch nicht die leiseste Kraftäusserung zum Guten hier zu entwickeln im Stande, und eben nur noch als Vermögen, wenn auch als Vermögen und in dieser Eigenschaft ganz vorhanden sey, oder wie der Mensch mit dem gleichen Vermögen für das Gute wie für das Böse gedacht werden könne, wenn doch in seiner Natur eine Verkehrtheit des Willens, ja eine Unordnung des gan-

zen Geistes und eine aufrührerische Sinnlichkeit noch dazu anerkannt wird, die der Wille für sich nicht bändigen könnte, wenn er auch ernstlich wollte (S. 119.). Ein solcher Wille ist doch gewiß kein mit freier Wahl wählender, sondern nur ein gebundener, unkräftiger, seiner Freiheit beraubter Wille.

Die Einwendungen, welche A. Günther in der Prüfung, welcher er die in dem Obigen gegebene Entwickelung unterwarf (Der letzte Symb. S. 23—76.), derselben entgegensetzte, lassen sich auf folgende zwei Hauptpunkte zurückführen: 1) den Begriff des Guten, 2) den Begriff der Freiheit als einer zum Wesen des Menschen gehörenden Grundkraft.

Was den ersten Punkt betrifft, so wird gegen die oben (S. 128.) aufgestellte Behauptung, daß das liberum arbitrium den Maasstab des Guten in einen blos subjektiven verwandle, erinnert: Der Begriff des Guten treibe, wie der verwandte Begriff vom Wahren, seine Doppelwurzel sowohl auf dem Boden der subjektiven, als auf dem der objektiven Existenz. Der Geist in seiner Willensfreiheit könne sich also so wenig für als gegen das Gute entscheiden, ohne zuvor etwas als ein Gut erkannt d. h. in seinen Gedanken aufgenommen zu haben. Und gesetzt auch das Gute läge in ihm selber, wie auch der Geist selber sich in gewisser Beziehung gegenständlich werde, und dieser Proceß sein eigentliches Selbstbewußtseyn constituire, so könnte von einer sogenannten reinen Subjektivität nur dann eigentlich die Rede seyn, wenn er sich selber gesetzt hätte, d. h. nicht Creatur, sondern sein eigener Creator wäre. Da aber der Geist bedingtes Wesen sey, so könne er in und mit dem subjektiven Gedanken von ihm selber (d. h. in seiner Selbstoffenbarung) zugleich den Gedanken finden, den Gott von der Creatur hatte, ehe er diese setzte, welche nichts anders als die objektive Realisirung desselben ewigen Gedankens in Gott seyn könne. So falle also ursprünglich und nothwendig alle sogenannte reine Subjektivität des Maasstabes mit einer Objektivität, und zwar mit einer absoluten, dem realisirten Willen Gottes, zusammen. Bevor überhaupt noch von einem anderweitigen Gesetze Gottes für den Willen des Geistes die Rede seyn

könne, müsse diesem Gottes Wille, in der ursprünglichen Setzung der Weltcreatur ausgesprochen, vor allem als Gesetz gelten: die Selbstbestimmung für und gegen etwas setze dieses etwas selbst als ein Gegebenes voraus und verdiene, wenn es mit Gott zusammenfalle, so gut den Namen des Guten, wie Gott selber, der allein der Gute sey (S. 44—48.). Man kann alles dieß zugeben und gleichwohl hat es mit der Subjektivität des Maasstabes des Guten oder der Relativität des Begriffs des Guten auf dem Standpunkte des liberum arbitrium seine vollkommene Richtigkeit. Der freie Wille setzt allerdings immer etwas Gegebenes voraus, das von seiner eigenen Selbstbestimmung und Selbstthätigkeit völlig unabhängig ist. Da er selbst nur ein rein formales Vermögen ist, das Vermögen, entweder das eine oder das andere zu wählen, so hat er den Gegensatz des Guten und Bösen, des Göttlichen und Ungöttlichen, zu seiner nothwendigen Voraussetzung, allein das in der Objektivität gegebene Gute existirt für den Willen noch gar nicht als wirkliches Gute, es ist für ihn noch etwas völlig indifferentes, so lange er es nicht durch seine Selbstbestimmung und die freie Entscheidung seiner Wahl zu seiner eigenen That gemacht hat. Es wird also auf dem Standpunkt des liberum arbitrium der Begriff des Guten an die Subjektivität geknüpft, das Subjekt muß gehandelt, sein liberum arbitrium in Bewegung gesetzt haben, wenn der Begriff des Guten sich realisiren soll. Diese Subjektivität hebt die Objektivität des Begriffs des Guten nicht auf, Gott ist das an sich Gute, das absolut Gute, aber selbst die absolute Causalität des an sich guten Gottes kann nicht realisiren, was auf dem endlichen Standpunkt des Menschen zur Realisirung des Begriffs des Guten nothwendig ist, weil der freie Wille aufhört zu seyn, was er seinem Begriff nach seyn soll, sobald das Objekt des Willens nicht die freie Wahl des Subjekts ist, welchem das Vermögen dazu zukommt. Derselbe Dualismus, welcher, wenn man von der Idee der Freiheit ausgeht, die ganze Weltansicht bestimmt, erstreckt sich auch auf den Begriff des Guten. Der objektive Begriff des Guten ist zwar unmittelbar mit der Idee Gottes

gegeben, aber es gibt auch eine von Gott unabhängige Realität des Guten; der für das Gute sich entscheidende freie Wille ist ein selbstständiges Princip des Guten, sofern für den Menschen die freie Selbstthätigkeit seines Willens die nothwendige Bedingung des Guten ist. Es sind demnach zwei verschiedene neben einander bestehende Principien des Guten, Gott und der freie Wille, während auf jenem andern Standpunkt alles Gute nur durch die absolute Causalität des an sich Guten bedingt ist. Das an sich Gute oder die göttliche Gnade ergreift den Menschen, sie bewegt sich selbst zu dem Menschen, um ihn in ihren Kreis zu ziehen und durch das Princip des Guten zu bestimmen, die Lehre vom liberum arbitrium aber läßt den Menschen zu dem objektiv gegebenen Guten sich bewegen, setzt also im Menschen an sich schon ein Princip des Guten voraus, durch das er sich zum Guten bestimmt. Indem aber auf diese Weise der Begriff des Guten in eine Objektivität und eine von derselben unabhängige Subjektivität sich theilt, fällt er dadurch zugleich der Relativität anheim. Relativ wird der Begriff des Guten schon dadurch, daß es zwei verschiedene von einander unabhängige Principien des Guten gibt, keine absolute Causalität des absolut Einen Princips des Guten, vorzüglich aber hängt die Relativität des Begriffs des Guten allem demjenigen an, wofür sich der Wille durch seine Wahl entscheidet. Die Wahlentscheidungen des Willens sind bedingt durch die höhere oder niedrigere Stufe der Erkenntniß des Guten, auf welcher der Einzelne steht. Wenn also auch der Wille des Einzelnen das an sich geringere Gute gewählt hat, er hat gleichwohl das für ihn relativ höchste Gute gewählt und der Mangel des Guten kann ihm nicht zugerechnet werden, da nicht nur das Wollen durch das Erkennen, sondern auch das Erkennen selbst wieder durch äußere Verhältnisse bedingt ist, die nicht von der Macht des Einzelnen abhängen. Ja, es läßt sich überhaupt nicht annehmen, daß der freie Wille etwas wählt, was ihm nicht in irgend einer Hinsicht als etwas Gutes erscheint, es ist schlechthin undenkbar, daß der Wille das Böse, wenn es sich ihm in seiner wahren eigentlichen Gestalt darstellt, als

schen ist, und mit jenem den Menschen zu einem Doppelwesen macht) steht ein höheres Naturgesetz, das in den Worten der heil. Schrift lautet: „an welchem Tage ihr esset, werdet ihr des Todes sterben", und seine metaphysische Bedeutung darin hat, daß die ethische Negation des Urmenschen (der Widerspruch seines Willens gegen den Willen Gottes) diesen selber als ein Vereinwesen negirt, d. h. den Organismus von Geistes- und Naturleben, in Folge jenes Verbrechens, zerbricht. Daher muß der faktische Fortbestand Adams und die faktische Fortpflanzung seiner in einer Nachkommenschaft unter ein Gesetz der Gnade gestellt werden, wenn das wirkliche lebendige Geschlecht aus Adam, dem Tode verfallen, ohne Widerspruch gedacht werden soll" (S. 58.). Es ist nicht schwer nachzuweisen, auf welchen willkührlichen Voraussetzungen die Reihe dieser Behauptungen beruht. Wird die Freiheit als Grundkraft des menschlichen Wesens nach der Analogie der physischen Kräfte gedacht, so folgt zwar hieraus von selbst, daß sie wie diese nur eine, einer steten Veränderung, dem Wechsel der Zunahme und Abnahme unterworfene, Kraft seyn kann, aber mit welchem Rechte wird die Freiheit unter diesen Gesichtspunkt gestellt? Sie ist in jedem Falle eine geistige Kraft, und muß daher wie man dem Geist nicht blos eine endliche, sondern auch eine über das Endliche erhabene ewige Natur zuschreibt, auch gleicher Natur mit dem Geiste selbst seyn. Von einer Depotenzirung der Freiheit als einer Grundkraft des Geistes könnte also nur dann die Rede seyn, wenn man überhaupt den Geist, je mehr er thätig ist und seine Kräfte gebraucht, um so mehr auch sich depotenziren und abnützen läßt. Aber auch schon der Begriff der Freiheit selbst gestattet nicht, sich die Freiheit als eine blos endliche Kraft zu denken. Die Freiheit ist das Vermögen der Selbstbestimmung, Selbstbestimmung aber setzt ein nur auf sich selbst beruhendes, von jedem äußern Einfluß unabhängiges, also in der Sphäre, in welcher es sich bewegt, absolutes Princip voraus. Behauptet man aber, es streite mit dem Begriffe des Menschen als eines endlichen geschaffenen Wesens, ihm das Vermögen absoluter Selbstbestimmung zuzuschreiben, und es müsse daher in jedem Falle, um die beiden Be-

griffe Freiheit und Endlichkeit in Uebereinstimmung zu bringen, aus dem Vermögen der Selbstbestimmung das Absolute hinweggedacht werden, so ist es, statt mit dem gesetzten Begriff Bestimmungen zu verbinden, die den Begriff selbst wieder aufheben, weit einfacher und logisch richtiger, von vorn herein zu sagen, daß überhaupt mit dem Begriff eines endlichen geschaffenen Wesens die Freiheit als Vermögen der Selbstbestimmung schlechthin unvereinbar sey. Die Idee der Freiheit begründet immer, wenn nicht mit der Freiheit ein ganz willkührlicher Begriff verbunden, und das Absolute, ohne das sie nicht gedacht werden kann, nur zur Ueberschätzung ihres Begriffs gerechnet wird, einen gewißen Dualismus, nimmt man daher an der Selbstständigkeit und Unabhängigkeit zweier neben einander bestehender Principien Anstoß, so muß man sich überhaupt auf keinen Standpunkt stellen, auf welchem sich der Dualismus als nothwendige Folge des aufgestellten Princips ergibt. Am wenigsten läßt sich aber gewiß eine Freiheit denken, die mit dem ersten Gebrauch, welcher von ihr gemacht wird, sogleich den Verlust des ihr Wesen constituirenden Vermögens sich zugezogen haben soll. Gibt man zu, daß die Freiheit das Vermögen ist, sich für das Gute sowohl als für das Böse auf gleiche Weise zu entscheiden, so muß es auch ganz in der Ordnung gefunden werden, daß sich die Freiheit faktisch sowohl für das eine als das andere entscheidet, und so oft sie sich auch für das Böse entscheidet, muß ihr doch die gleiche Möglichkeit bleiben, sich auch wieder für das Gute zu entscheiden, und ebenso im umgekehrten Falle. Welcher vernünftige, in der Natur der Sache gegründete, Zusammenhang soll denn gedacht werden können zwischen den beiden hier in Betracht kommenden Momenten, dem vorangehenden, das als die Ursache gedacht wird, dem einzelnen sich für das eine oder andere entscheidenden Wahlakt, und dem nachfolgenden, der Folge und Wirkung von jenem, vermöge jenes einzelnen Akts für immer entschieden zu seyn? Wenn die innere Freiheit, als Wahlvermögen, durch Adams Entscheidung umschlug in die moralische Freiheit, für immer entschieden zu seyn (S. 57.),

oder wenn die Stellung des Menschen nach der Entscheidung eine ganz andere seyn soll, als vor der letztern, indem jene Entscheidung den freien Geist aus der Mitte zweier Mächte, die seinen Willen sollicitiren, herausstelle, und ihn nur der einen der beiden Mächte anheimstelle (S. 56.), so hatte Adam überhaupt nie das liberum arbitrium im wahren Sinne. Was soll man sich unter einem Vermögen denken, das eigentlich immer nur in der Möglichkeit nie in der Wirklichkeit existirt, das aus der Potenz nie zum Aktus gelangen kann, ohne mit dem ersten Akt, welchen es ausübt, sogleich auch die Potenz, die sein Wesen ausmacht, zu verlieren? So lange sich die Freiheit noch nicht für das eine oder das andere entschieden hat, ist sie nur die Indifferenz, sobald sie sich aber entschieden hat, ist sie Entschiedenheit für immer, also nicht mehr Freiheit, sondern Gebundenheit, nur in dem flüchtigen Moment also, in welchem die Freiheit aus ihrer ursprünglichen Indifferenz in den ersten sie sogleich bindenden Akt heraustritt, wäre ihr ein Augenblick der Existenz gegönnt. Die Freiheit ist nicht, was sie ihrem Begriff nach seyn soll, wenn sie nicht das Vermögen hat, nach jedem geschehenen Entscheidungsakt in die ursprüngliche jeder Entscheidung vorangehende Indifferenz zurückzukehren, wie eine Wage keine Wage mehr ist, wenn sie nicht die Eigenschaft hat, das Gleichgewicht ihrer Wagschalen immer wieder herzustellen. Was sollte sich denn auch für die Behauptung geltend machen lassen, daß die Freiheit, so wie sie sich für das Böse entscheidet, in einen Zustand umschlägt, in welchem sie für immer für das Böse entschieden ist? Sagt man, die Entscheidung fürs Böse sey die faktische Negation des ursprünglich von Gott gesetzten Zustandes, so findet eine gleiche Negation auch bei der entgegengesetzten Entscheidung statt, da auf dem Standpunkte des liberum arbitrium der ursprünglich von Gott gesetzte Zustand nur der Zustand der Indifferenz ist, dieser Zustand aber auf gleiche Weise negirt wird, der Wille mag sich für das Gute oder das Böse entscheiden. Beruft man sich auf die Größe der Veränderung, die die erste Sünde bei dem Wesen des Menschen bewirken müsse, so

vergißt man, daß auf dem Standpunkt des liberum arbitrium die Sünde überhaupt eine solche Bedeutung nicht haben kann, indem das Gute und das Böse sich nur relativ zu einander verhalten, und das von dem Willen gewählte Böse nur das geringere Gute, das scheinbar Gute ist, weßwegen auch alle, welche sich die erste Sünde vom gewöhnlichen Freiheitsbegriffe aus construiren, wie schon Pelagius, sehr natürlich darauf ausgehen, den von Augustin offenbar in einem ganz andern Interesse als dem des liberum arbitrium so sehr gesteigerten Begriff der ersten Sünde so viel möglich herabzustimmen. Bei jeder Ansicht von dem Wesen der ersten Sünde, bei welcher man sich ihre Folgen nicht als etwas vorübergehendes, in jeder andern Sünde sich wiederholendes denkt, und überhaupt eine zwischen dem Guten und Bösen faktisch schwankende Indifferenz nicht zum Wesen des Menschen selbst rechnet, hat man sich schon auf einen Standpunkt gestellt, welcher nicht mehr der reine des liberum arbitrium ist. Dasselbe ist der Fall, wenn man als höheres, über Natur und Geist stehendes, metaphysisches Naturgesetz aufstellt, daß die ethische Negation des Urmenschen, oder der Widerspruch seines Willens gegen den Willen Gottes, den Urmenschen selbst als Vereinwesen negire, oder seinen natürlichen Organismus zerstöre und ihn dem Tode anheimfallen lasse. Ist das liberum arbitrium das Vermögen, sich für das Gute sowohl als das Böse auf gleiche Weise zu entscheiden, und ist dieses Vermögen als ein wesentlicher Bestandtheil der Natur des Menschen anzusehen, so kann es auch nicht als etwas naturwidriges, die Natur des Menschen zerstörendes betrachtet werden, wenn er sich vermöge seiner Freiheit auch für das Böse entscheidet. Sobald nur das liberum arbitrium seinem wahren Begriffe nach vorausgesetzt wird, hat der Mensch in demselben selbst das Mittel, das durch die Sünde gestörte Gleichgewicht seiner Natur wiederherzustellen und die verderblichen Folgen, die die Sünde als bleibender Zustand nach sich zieht, abzuschneiden. Wie sollte also, wenn auch der an sich zwischen Gutem und Bösem schwankende Wille des Menschen sich einmal auf die Seite des Bösen geneigt hat, der Mensch dadurch

sogleich dem ewigen Tode verfallen seyn? Ließe sich dieß anders erklären, als gleichsam aus einem geheimen Vorbehalt von Seiten Gottes, dem Menschen die Freiheit, sobald er sie gegen den Willen Gottes gebraucht, also bei dem ersten freien Gebrauch, welchen er von ihr macht, wieder zu nehmen, in welchem Falle es gewiß weit einfacher und Gottes würdiger gewesen wäre, sie ihm gar nicht zu geben. Je bedeutender und tiefeingreifender daher die Folgen der ersten Sünde gedacht werden, desto weniger paßt überhaupt der dabei zu Grunde liegende Begriff der Sünde zu dem Standpunkt des liberum arbitrium, sondern er eignet sich nur für den Standpunkt, auf welchem alles, was nicht von der absoluten Causalität Gottes getragen und gehalten wird, als das von Gott Abgewandte und der Realität Beraubte, als das Nichtseyende und insofern auch der Herrschaft der Sünde und des Todes Anheimgefallene sich darstellt. Ueberhaupt aber wird es, je wichtigere und bleibendere Folgen mit einer bestimmten That unabänderlich verbunden sind, sey es im Guten oder Bösen, um so schwerer, eine solche That aus dem Gesichtspunkt des liberum arbitrium zu betrachten und demnach anzunehmen, daß statt des wirklichen Erfolgs ebenso gut auch das Gegentheil hätte eintreten können, wie man sich ja selbst bei der Entscheidung des Herkules am Scheidewege, um dieses Beispiel noch einmal zu gebrauchen, nicht denken kann, daß er als der Herkules, welcher er schon damals seiner Natur nach war, sich ebenso gut für die Lust als für die Tugend hätte entscheiden können. Alles, was im Leben des Menschen den entscheidendsten Einfluß hat, demselben seinen bestimmten Charakter aufdrückt, es mit allem, was zu ihm gehört, gleichsam in einen nothwendigen Zusammenhang von Ursache und Wirkung hineinstellt, muß man sich auch als das durch die ganze Individualität des Einzelnen Bedingte denken, es ist nur die äußere Erscheinung eines innern an sich längst vorhandenen Gesetzes, und man kann, je tiefer man in diesen Zusammenhang einzudringen sucht, um so weniger annehmen, daß es sich mit allem diesem nur zufällig so verhalte, und hier durchaus nichts anderes walte, als die in-

jedem einzelnen Falle sich gerade so entscheidende freie Wahl und Willkühr des Einzelnen. Von welcher großen Bedeutung ist hierin schon die Abhängigkeit des Willens von der Erkenntniß! Was ist daher die vom liberum arbitrium ausgehende Ansicht überhaupt anders, als die nur auf der Oberfläche und der Aussenseite der menschlichen Handlungen verweilende Betrachtungsweise, die nirgends in den innern Zusammenhang des Einzelnen einzudringen weiß? Aeußerlich betrachtet scheint allerdings jede einzelne Handlung etwas zufälliges, für sich stehendes zu seyn, das, wie wenn nun erst die Reihe der Handlungen ihren Anfang nähme, sich ebenso gut auf diese als auf jene Seite würde wenden können, aber es ist dieß auch nur die äußere Betrachtung. Diesem Mangel einer tiefern Auffassungsweise soll die auf einen innern Zusammenhang des menschlichen Handelns zurückgehende Lehre von der Erbsünde begegnen, wird aber dadurch nicht die ganze Theorie auf eine Weise untergraben, durch die sie jede Haltung verliert? Was sie hält, ist nur die Meinung, daß ohne die Voraussetzung des liberum arbitrium weder von Freiheit und Zurechnung, noch von einem Unterschied des Guten und Bösen die Rede seyn könne. Wie ungegründet dieß ist, daß die Freiheit als ursprüngliche und immer wieder sich herstellende Indifferenz vielmehr auch den Unterschied des Guten und Bösen zu etwas indifferentem macht, und den Begriff der Sünde aufhebt, ist schon gezeigt. Was aber die Begriffe der Freiheit und Zurechnung betrifft, so muß doch gewiß gerade dasjenige, was aus dem innersten und tiefsten Grunde der Individualität jedes Einzelnen hervorgeht, und seinen eigentlichen Charakter ausmacht, um so mehr auch als die eigene, nicht blos zufällige, sondern jedem selbst wesentlich angehörende, darum auch freie und jedem nur nach seiner Individualität zuzurechnende That des Einzelnen angesehen werden.

Zuletzt führt Günther die ganze Differenz der protestantischen und katholischen Lehre von der Erbsünde auf die Frage zurück: aus welchen Elementen die menschliche Natur bestehe? Lasse man sie aus den drei Elementen Geist, Seele und Leib bestehen, nehme man an, daß der Geist (πνεῦμα) ein absolutes

spruch auf die Würde einer geistigen Natur verloren gehen muß. Günther erklärt es selbst (S. 66.) für eine mangelhafte Bestimmung des Begriffs der Erbsünde, wenn zur nakten Endlichkeit blos die substantiven oder constitutiven Elemente der Menschennatur gezählt werden (die allerdings als die Hauptsache angesehen werden müssen), dabei aber ihr lebendiger Wechselverkehr (sammt dem daraus resultirenden Zustande) übersehen werde, z. B. die Emancipation des Naturlebens aus der Herrschaft des Geistes, welche doch der Grund sey von dem Zustande der Concupiscenz des Fleisches gegen den Geist, aber auch des Geistes gegen das Fleisch, das heiße freilich nicht blos den Fieberzustand des alten Adams in puris naturalibus, sondern auch seine Scham übersehen, von der schon die Bibel Erwähnung mache. Was ist also diese nakte Endlichkeit, oder der natürliche Zustand des Geistes, in welchem er mit dem Verlust der Gnade des heiligen Geistes beraubt ist, anders, als das Unvermögen des Geistes, das natürliche Princip sich unterzuordnen, der Widerstreit des Geistes und Fleisches, in das Wesen des Geistes selbst gesetzt, was ist also dieser Dualismus überhaupt anders, als ein ursprünglicher ächt manichäischer Gegensatz der Principien?

Während die katholischen Theologen auf dem Standpunkte ihrer Kirchenlehre von dem Begriffe des liberum arbitrium aus auf einen reelleren Begriff der Erbsünde zu kommen suchen, als ihre eigentliche Lehre gestattet, haben dagegen die protestantischen Theologen das entgegengesetzte Interesse, von ihrem Gegensatz gegen den Pelagianismus aus einen Standpunkt zu gewinnen, auf welchem neben dem strengeren Begriff der Erbsünde auch dem liberum arbitrium die ihm der Voraussetzung nach gebührende Stelle eingeräumt werden kann. Von dieser Seite hat daher auch Nitzsch die Aufgabe, die hier dem katholischen Gegner gegenüber zu lösen ist, aufgefaßt. Schon die ersten neben der augsb. Confession zu Stande gekommenen süddeutschen und schweizerischen Bekenntnisse haben, ohne irgendwie das Gnadenbedürfniß und die geistliche Unfähigkeit des natürlichen Menschen zu verkleinern, doch einiges relativischer aus-

gedrückt, was die sächsische Reformation in absoluten Sätzen aufgestellt habe, und den Begriff der in der Ausartung noch übrigen sittlichen Natur etwas vollständiger entwickelt. Aber auch nach den Erklärungen der Apologie über den Gegensatz des Aeußern und Innern, des Bürgerlichen und Geistlichen, der empirischen Wahl und des sittlichen Willens, habe es sich immer noch um die Frage gehandelt: ist denn das empirische Handeln, sofern es gut und löblich ist, aller Gesinnung, aller innern Reaction gegen die böse Lust beraubt, und wenn nicht, welches Verhältniß ist denn dieser innern Reaction gegen das Böse zuzugestehen, wie verhält sie sich theils zum ganzen sündigen Zustande, theils zur Aufhebung desselben durch die Wiedergeburt? Mehrmals verrathen die Reformatoren und das schon in den ersten Bekenntnissen, daß sie jene Reaction gegen das Böse und eine damit verbundene Bestrebung, die Idee der Tugend zu verwirklichen, folglich auch die dazu gehörige Fähigkeit in den Heiden anerkennen (Augsb. Conf. 20.). Allein dieser Gedanke sey nicht weiter verarbeitet worden. Erst die Concordienformel habe diesen Gedanken aus Veranlassung des damals entstandenen Gegensatzes zwischen den Flacianern und Synergisten wieder aufgenommen. So genügend aber die Formel sich über die Lehre von der Erbsünde erkläre, so ungenügend sey, was sie zur Zerstörung des Synergismus aufbiete. Ganz richtig lehre sie, Gott breche den widerstrebenden Willen, ebenfalls richtig, Gott zwinge den resistirenden Hörer der Wahrheit nicht, aber nun fehle die vermittelnde Betrachtung, daß die göttliche Wegschaffung des Widerstandes sich auf die ganze fleischliche Richtung, auf die Unwilligkeit des Menschen gegen das göttliche Gesetz der Liebe beziehe, die der Mensch durch einzelne Wollungen, ja durch eine ganze Reihe von solchen gegen die Sünde reagirenden Volitionen nicht wegschaffen konnte, und daß wiederum der nicht gezwungene Mensch oder nicht aufgehobene Widerstand der sey, der sich den Anlässen der berufenden Gnade entziehe, und in den einzelnen Willensbewegungen vollziehe. Schon der objektive Wille des natürlichen Menschen dürfe nicht für schlechthin einfach gehalten werden,

weil der inwendige Mensch, das Gewissen, oder die unwillkührliche Reaction der ursprünglichen Natur gegen deren Corruption, auf jeden Anlaß des Lebens und Gesetzes, dem Fleische widerspreche. Das ändre jedoch den ganzen Zustand nicht ab, die Verwerflichkeit desselben werde dadurch ebenso wenig, als seine Einheit, aufgehoben. Das von aussen sprechende Gesetz sey auch gut, göttlich, geistlich nach allen seinen Grund- und Endursachen, doch verdamme es den Menschen und errege seine Sünde sogar, schon dadurch, daß es ein äußeres ihm geworden sey. In Aehnlichkeit mit ihm sey der allezeit reagirende und doch nur reagirende Vernunftwille nichts besseres, als ein Zeugniß vom herrschenden Unwillen und Unstande des ganzen Gemüthes. Eine andere und weitere Frage sey: vermag der natürliche Mensch (je nachdem ihm die Veranlassungen dazu werden) auch aus seinem ganzen sündigen Zustande herauszustreben, und sich gegen die in der Allmähligkeit wirksame oder berufende Gnade nicht blos widerstrebend, sondern auch annehmend, gehorchend, trauend, glaubend zu verhalten? Die Concordienformel durfte nicht nur, ohne den Grundsätzen der augsburgischen Bekenntnisse etwas zu vergeben, sie mußte sogar, um sie nach der den Synergisten entgegengesetzten Seite hin durchzuführen, dieses bejahen, mußte eine active Empfänglichkeit, ein trahi velle, und in dieser Beziehung ein se applicare ad gratiam einräumen. Die Reformation erkenne ja den Heiden eine Sehnsucht nach der Tugend und Unschuld zu, die sie nicht erreichten, sie sey zwar nur auf das Gebiet der justitia civilis eingeschränkt, schließe aber auch die abstracten Sittlichkeits-Ideale eines Mark-Aurel nicht aus. Mitten in seinen Grundirrthümern über sein Verhältniß zu Gott und die Bedingungen sittlicher Vollkommenheit, ja mitten in seiner grundfalschen Selbstgefälligkeit übe doch der Mensch mit dem Vermögen des Bewußtseyns auch das Vermögen des Wahrdenkens und der Aufrichtigkeit nach Maasgabe der ihm gegebenen Veranlassungen aus, oder lasse aufs neue die Bequemlichkeit des Soseyns und Gewordenseyns überwiegen. Vom ersten Pulsschlage des vernünftigen Gefühls im Gewissen an bis zum Ein-

gange des Geistes zur Anschauung Gottes gebe es keinen vollen Lebensmoment, wo der Mensch nicht irgend eine Natur- oder Gnadengabe der Wahrheit in sich zu erwecken oder die Erweckung derselben zu verhindern im Stande wäre. Daraus erwachse aber nicht nur mitten im Heidenthum eine Differenz des Gerechten und Ungerechten, sondern auch in dem Momente der Anfassung durch die Predigt des Evangeliums ein Gegensatz der Gehorchenden und Ungehorsamen, der Gläubigen und Ungläubigen (S. 82—95.).

Die hiemit in ihren Hauptsätzen dargelegte Theorie zielt, wie von selbst erhellt, ihrer Hauptrichtung nach dahin, mit dem streng symbolischen Begriff der Erbsünde eine mildere Ansicht von dem liberum arbitrium zu vereinigen, oder neben der absoluten Betrachtung der geistlichen Unfähigkeit des Menschen, und unter Voraussetzung derselben, zugleich eine relative Betrachtung derselben zu gewinnen. Ob nun eine solche Vermittlung an sich möglich ist, und ob die Concordienformel mit Recht getadelt werden darf, daß nicht schon sie den weitern Schritt gethan hat, welchen diese Theorie thun zu müssen glaubt, ist die Frage, die hier in Erwägung gezogen zu werden verdient.

Vor allem kann wohl gegen die Concordienformel auf keine Weise behauptet werden, daß sie die Frage: ob der natürliche Mensch aus seinem ganzen sündigen Zustand herauszustreben, und sich gegen die Gnade annehmend und glaubend zu verhalten vermöge? bejahen durfte, ja sogar bejahen mußte. Noch weniger aber läßt sich einsehen, wie an die Formel die Forderung gemacht werden kann, diese Frage gerade für den Zweck, die Grundsätze der augsburgischen Bekenntnisse nach der den Synergisten entgegengesetzten Seite hin durchzuführen, zu bejahen und eine aktive Empfänglichkeit, ein se applicare ad gratiam, einzuräumen. Was heißt dieß anders, als von der Formel verlangen, sie hätte im Gegensatz gegen die Synergisten, um sie zu widerlegen, selbst synergistisch werden sollen? Eben dieses se applicare ad gratiam, diese active Empfänglichkeit des natürlichen Menschen ist ja das Eigenthümliche der synergistischen Lehre, das die Formel ausdrücklich verwerfen zu müssen glaubte.

der Idee des absolut Guten nothwendig ist, nur entweder zu den äußern Verhältnissen gerechnet werden kann, die vorhanden seyn müssen, wenn dem Menschen das absolut Gute auch nur zum Bewußtseyn kommen soll, oder wenigstens nur zu den den Willen unterstützenden und fördernden, nicht aber zu den ihn erst erweckenden und bestimmenden Momenten gehören kann. Ist der Wille an sich gut, so liegt der absolute Wendepunkt, welcher hier in Betracht kommt, in der Richtung, die der Wille schon genommen hat, nicht in dem Objekt, auf das er sich richtet, er kann daher zwar eine immer höhere und intensivere Richtung nehmen, aber es verhält sich doch alles, was er ergreift, zu dem schon vorhandenen Guten, nur wie ein höherer Grad desselben, wie ja bei dieser relativen Betrachtungsweise selbst das absolut Gute, wenn es auch als der absolut höchste Grad des Guten seinen absoluten Werth hat, doch zugleich von allem andern, was unter den Begriff des Guten gehört, auch wieder nur graduell und relativ verschieden ist. Auch jene Zusammenwirkung des natürlichen Menschen mit Gott aus eigenen natürlichen Kräften, deren Begriff die Concordienformel, wie (S. 88.) gezeigt wird, mit Recht verworfen habe, kann nun nicht ausbleiben. Ist jede Zusammenstellung von Personen und Thätigkeiten gewissermaßen eine Gleichstellung, und jedes zusammenwirkende Subjekt ein dasjenige, wovon es sich handelt, bewirkendes, so kann auch dieß dem durch sich selbst aus seinem sündigen Zustand herausstrebenden Willen des natürlichen Menschen nicht abgesprochen werden. Ebenso wenig kann aber auch der Begriff des Fleisches hier noch seine Stelle finden. Wäre der fleischliche Zustand, sagt Nitzsch (S. 89.), eben nur eine anfängliche niedere Stufe des persönlichen Wesens, und dann eine Entwicklung desselben bis auf den Punkt der Wiedergeburt möglich, wo die Spontaneität des Menschen zur Receptivität für das Göttliche würde, dann könnte wenigstens von einer reinen Congruenz des sich disponirenden Menschen mit dem wirkenden umschaffenden Gnadenakte die Rede seyn. Allein das Fleisch sey etwas anderes, es sey mit ihm stets zugleich die selbstische Richtung, die das Göttliche abwehre, im

Ganzen gesetzt als noch unaufgehobener status und actus, und so könne es zu einer vollkommenen aptitudo mit dem natürlichen Menschen, so lösungsfähig und bedürftig er seyn oder geworden seyn möge, keineswegs gelangen. In dieser Beziehung haben die Verfasser der Formel alles Recht gehabt, für's Erste die absolute Betrachtung der Unfähigkeit, oder der reinen leidentlichen Empfänglichkeit, zu sichern und zu stärken. Das in dem Fleische befangene und Gott entfremdete Selbst vermöge nicht nur nicht aus dieser Versunkenheit heraus irgend etwas der Sphäre des geistlichen Lebens Homogenes zu leisten, sondern auch nicht ex se sich nach dem Anschließungspunkt beider Kreise hinzubewegen, es werde vielmehr dahin angezogen unter gewißen Bedingungen, ja es habe stets noch eine Incongruenz des Verstehens und Wollens, des Verdienstes und der Würdigkeit an sich, welche erst verschwinde, wenn der schöpferische Akt der rechtfertigenden und bekehrenden Gnade mit dem, was er gebe, zugleich ein reines Empfangen gewirkt habe. Diese absolute Betrachtung des natürlichen Menschen in seinem Verhältnisse zum Werke der Gnade, glaubt Nitzsch, schliesse eine relativische keineswegs aus, beide erfordern vielmehr einander überall, wo es Angelegenheiten auf sittlichem Gebiete gelte, wenn die ganze religiöse Wahrheit zu Bestand kommen solle, allein es ist zu klar, als daß hierüber ein Zweifel seyn könnte, daß eine das Göttliche abwehrende selbstische Richtung, eine Versunkenheit in das Gott entfremdete Selbst, eine Incongruenz des Verstehens und Wollens, wie Nitzsch das Fleisch beschreibt, nicht zugleich ein Herausstreben des natürlichen Menschen aus seinem ganzen sündigen Zustande, eine glaubende Annahme der Gnade, eine aktive Empfänglichkeit (S. 94.) seyn kann. Das Eine hebt unstreitig das Andere auf, und es greifen hier zwei verschiedene Standpunkte in einander ein, die nicht in einander, sondern nur neben einander, so daß der eine den andern ausschließt, bestehen können. Alles, was hier dem natürlichen Menschen in seinem Verhältniß zur Gnade eingeräumt wird, ist nicht mehr die protestantische, sondern

Anstalten Gottes gewürdigt werden! Johannes der Täufer sey der größte unter den vom Weibe Gebornen, und doch der kleinste im Himmelreich größer denn er! Woraus anders aber, ist hierauf zu erwiedern, lassen sich alle diese Verschiedenheiten erklären, als theils aus dem Gegensatz der Natur und der Gnade, theils aus der großen Verschiedenheit der Wirkungen der vorbereitenden Gnade, die allerdings, wie auch Calvin anerkennt (s. S. 168.), nicht blos innerhalb, sondern auch außerhalb des Reichs Gottes wirkend gedacht werden muß. Ja selbst die im Gewissen sich aussprechenden unwillkührlichen Reaktionen der ursprünglichen Natur gegen deren Corruption (S. 92.) sind sie nicht zugleich als Wirkungen der Gnade anzusehen, da alles, worin sich die auch im Zustande der Sünde nicht verschwundene ursprüngliche Vollkommenheit der menschlichen Natur zu erkennen gibt, immer zugleich auch als ein Anknüpfungspunkt für die göttliche Gnade und als eine Manifestation der menschlichen Erlösungsbedürftigkeit zu betrachten ist? Hiemit stimmt auch die Concordienformel ganz zusammen, wenn sie den natürlichen Menschen zwar mit den äußern Ohren das Wort Gottes hören läßt, aber hinzusetzt (S. 671.): per hoc medium seu instrumentum, praedicationem nimirum et auditionem verbi, Deus operatur, emollit corda nostra trahitque hominem, ut ex concionibus legis et peccata sua et viam Dei agnoscat, et veros terrores, atque contritionem in corde suo sentiat. Et per annunciationem ac meditationem evangelii de gratuita et clementissima peccatorum remissione in Christo scintillula fidei in corde ipsius accenditur, quae remissionem peccatorum propter Christum amplectitur, et sese promissione evangelii consolatur, et hoc modo spiritus sanctus, qui haec omnia operatur, in eos mittitur. Auch in den Schrecknissen des Gewissens wirkt also Gott und an diese Wirkungen schließt sich sodann die theils vorbereitende theils umschaffende Gnade an. Auch schon die Empfänglichkeit für die Gnade als eine Wirkung der Gnade selbst aufzufassen, ist unstreitig dem protestantischen System ganz gemäß, und nur aus diesem Grunde kann der Glaube wie einerseits als bloße Em-

pfänglichkeit, als bloßes ὄργανον ληπτικὸν, so andererseits als Werk Gottes oder des Geistes definirt werden. Anders kann aber auch der Natur der Sache nach dieses Verhältniß nicht gedacht werden. Verhält sich das Menschliche zum Göttlichen wie die Receptivität zur Spontaneität, wie ist es möglich, diese beiden Begriffe so auseinanderzuhalten, daß nicht, was in einer Hinsicht Receptivität ist, in anderer Hinsicht auch wieder als Spontaneität genommen werden muß, und ebenso umgekehrt, beide Begriffe also immer wieder in einander übergehen? So wenig es aber irgend eine Schwierigkeit haben kann, alles, was der eigenen Selbstthätigkeit des natürlichen Menschen zugeschrieben werden könnte, als bloße Empfänglichkeit auf den Begriff der Spontaneität der Gnade zurückzuführen, so störend ist es für die Einheit dieses Gesichtspunkts, wenn doch zugleich dem liberum arbitrium seine eigene Stelle offen gelassen werden soll. Schon die augsburgische Confession glaubt, auf jene Seite sich hinneigend, auf welcher das hier zuerst niedergelegte melanchthonische Element sich in der Folge zum entschiedenen Synergismus entwickelt hat, wenigstens die sogenannte justitia civilis dem liberum arbitrium vorbehalten zu müssen. Was aber die justitia civilis Gutes hat, und ihr das Recht gibt, mit der justitia Dei oder der justitia spiritualis wenigstens in dem Namen und Begriff der justitia Eins zu seyn, liegt auch schon auf dem Wege der vorbereitenden Gnade, die an alle jene zum Wirkungskreise der justitia civilis gehörende bona, quae de bono naturae oriuntur (Art. XVIII.), sich anschliessen muß. Da die augsb. Conf. von der justitia civilis nur in der Absicht spricht, um sie von der justitia spiritualis zu unterscheiden, so soll das liberum arbitrium als Princip derselben nur dazu dienen, alles, was unter den Begriff der justitia civilis gehört, von dem religiösen Gebiet auszuscheiden. Da es aber gleichwohl auch eine Seite hat, vermöge welcher es aus dem religiösen Gesichtspunkt zu betrachten ist, so folgt daraus von selbst, daß in dieser Hinsicht auch das liberum arbitrium nicht mehr als Princip desselben gelten kann. Selbst von einem liberatum arbitrium, von einer selbstthätigen Mit-

wirkung des freien Willens zum Werke der Gnade, von einem cooperari nach der Bekehrung kann nicht wohl die Rede seyn. Was soll man sich unter dem liberum arbitrium denken, wenn es auch nach der Bekehrung mit seinen eigenen natürlichen Kräften, wie die Formel sagt (S. 678.), nur parum et languide sich äußern kann, und wenn, wie die Formel selbst zugeben muß (S. 674.), demungeachtet hoc ipsum, quod cooperamur non ex nostris carnalibus et naturalibus viribus est, sed ex novis illis viribus et donis, quae spiritus sanctus in conversione in nobis inchoavit, was könnte dem liberum arbitrium noch übrig bleiben, um ein selbstständiges und selbstthätiges Princip des religiösen Lebens zu seyn? Alles, was dem Menschen in seinem Verhältniß zu Gott bleiben kann, kommt daher nur darauf zurück, daß er das Organ der göttlichen Gnade ist.

Was bei dieser Theorie gewöhnlich das größte Bedenken erregt, liegt nicht auf dieser Seite, sondern nur auf der entgegengesetzten, in der Reihe der Schwierigkeiten, in welche sie sich in Ansehung des Begriffs des Bösen zu verwickeln scheint. Diese Frage gehört zwar allerdings auch nach allem demjenigen, was in der obigen Untersuchung hierüber zur Sprache gebracht worden ist, zu den dunkelsten Gegenständen der theologischen Spekulation, wer sollte aber für alle hier sich zusammendrängenden Schwierigkeiten in der Lehre vom liberum arbitrium eine so einfache und leichte Lösung zu finden glauben, daß um dieses Vortheils willen alles, was sich auf der andern Seite als unbestreitbare Wahrheit ergeben hat, wieder aufgeopfert werden müßte *)? Mögen auch die Reformatoren, worauf Nitzsch S. 50. f. aufmerksam macht, auf dem von ihnen eingeschlagenen Wege in so manchen Punkten geirrt haben, das wenigstens sollte ihnen nicht zum Vorwurf gemacht werden, daß sie fast mit dem ganzen

*) Was Möhler in den neuen Unters. S. 127. f. gegen den aus dem antipelagianischen Standpunkt sich ergebenden negativen Begriff des Bösen einwendet, ist zu gehaltlos, als daß es hier berücksichtigt zu werden verdiente. Man vergl. meine Erwiederung S. 101. f.

[illegible] über den Unterschied eines Vermögens zum wahren Guten und eines Vermögens der Wahl hinweggefallen seyen. Würde ein solcher Unterschied sich feststellen lassen, dann würden sie allerdings darüber zu tadeln seyn, daß sie durch ihre antipelagianische Tendenz zu einer solchen Klippe der Spekulation sich hintreiben liessen, allein nach der ganzen hier gegebenen Entwicklung kann wohl kein Zweifel mehr darüber seyn, daß eine Freiheit, die als ein Vermögen der Wahl nicht zugleich auch ein Vermögen zum wahren Guten ist, selbst nur ein völlig unhaltbarer Begriff ist.

Demungeachtet muß daran vor allem auch gegen einen andern Gegner der Möhler'schen Symbolik erinnert werden, auf welchen hier noch Rücksicht zu nehmen ist. Der Verfasser der Artikel über die Möhler'sche Symbolik in der evang. Kirchenzeitung beklagt es (1835. Mai. S. 297.) gleichfalls, daß, wie zuerst auch von Melanchthon und Luther, und dann von Calvin immerfort geschehen, die in ein anderes und weiteres Gebiet hineingreifende metaphysische Lehre von der Freiheit oder Nothwendigkeit des Geschehenden mit der anthropologischen Frage nach dem Vermögen des sündhaften Menschen zum Guten vermengt worden sey. Die Frage, um die es sich handle, sey nicht die: hat der Mensch Selbstbestimmung oder nicht? sondern um die bestimmte Frage handle es sich: kann der Sünder sich selbst entsündigen, oder vermag der sündhafte, der mit Sünde behaftete Mensch aus sich selbst etwas sündloses, nicht mit Sünde behaftetes zu wirken, was als causaler Anfang der Erlösung, oder als natürliche Mitbewirkung derselben betrachtet werden könnte? Dieß läugnen unsere Symbole von der augsburgischen Confession bis zur Concordienformel, die Wahlfreiheit aber schreiben sie dem Menschen übereinstimmend mit dem natürlichen Bewußtseyn, in einem weiten Gebiet zu. Der Mensch könne einiges, ja vieles aus eigener natürlicher Kraft wirken, und unter diesem Vielen sey sowohl Schlechteres als Besseres, das aber sey nicht zuzugeben, daß dieses relativ bessere gut oder gerecht sey vor Gott. Sehr bedeutsam habe in der Sprache schon das Wort gut keine gradus comparationis,

so habe auch der reine Begriff desselben keine Grade, so wenig als der Begriff Gottes, ein minderer oder mindester Gott sey gar nicht Gott, niemand sey gut, denn der einige Gott.

Hierauf ist kurz zu erwiedern: Entweder ist das, was der Wille aus eigener natürlicher Kraft wählt, gut, sey es auch nur relativ gut, oder nicht. Ist es nicht gut, so fehlt dem Willen nicht nur das Vermögen, etwas gutes zu wirken, sondern auch das Vermögen der Wahlfreiheit, da eine Wahlfreiheit, die nicht zwischen Entgegengesetztem, zwischen Gutem und Bösen, wählen kann, sondern immer nur an eine der beiden Seiten gebunden, sich bei aller Mannigfaltigkeit der Objekte doch für nichts anderes entscheiden kann, als nur für das Nichtgute, keine Wahlfreiheit ist, so wenig eine Wage dem Begriff einer Wage entspricht, wenn sie bei allem Wechsel der Schwankungen doch immer nur auf die eine der beiden Seiten überwiegend sich hinneigt. Ist aber das, was der Wille wählt, auch nur relativ gut, so kann nicht gesagt werden, daß der Wille schlechthin nichts Gutes zu wirken vermöge, da auch das relativ Gute unter den Begriff des Guten gehört, und vom Willen eben dadurch realisirt wird, daß er sich durch seine Wahl für dasselbe entscheidet. Muß aber auch schon das relativ Gute, wenn auch als ein niedriger doch als ein positiver Grad des Guten anerkannt werden, so kann alles, was sonst unter den Begriff des Guten gehören kann, von dem schon vorhandenen Guten nur graduell verschieden seyn, und der Wille hat sich schon dadurch, daß er das relativ Gute in sich aufgenommen hat, für das Gute entschieden. Der Verfasser der genannten Artikel stellt sich darin wenigstens auf die erstere Seite dieser Alternative, daß er in der Bekehrung oder Erneuerung nicht zwei Principien neben einander, ein altes der Natur und ein neues der Gnade, sondern nur das eine neue und erneuernde der Gnade anerkennt, weil alles Mitleiden und Mitthun des subjecti convertendi selbst erst erneuert werden müsse. Wenn aber daraus, wird weiter behauptet, die absolute unmittelbare Prädestination zu folgen und die Concordienformel inconsequent zu seyn scheine, weil sie diese Folgerung abgewie-

sen habe, so verhalte es sich keineswegs so, und die, welche hierin eine Inconsequenz sehen, oder auch Luther'n in diesem Artikel mit Calvin ganz gleich stellen, hätten etwas tiefer auf die beiderseitigen Differenzen über das Verhältniß der Gnade zu den Gnadenmitteln eingehen sollen. Wie die lutherische Lehre überall das Göttliche und Himmlische tiefer in das Endliche und Irdische eindringen lasse, so nehme sie auch eine innigere Verbindung der Gnade und der Gnadenmittel an. Auch die Gnade der Erwählung und Bekehrung sey keine geheime in Gott verborgene und nur subjektiv fühlbare, sondern vielmehr eine im objektiven Wort und Sakrament wahr und heilkräftig geoffenbarte. Eben durch diese ihre Organe berühre sie nun aber auch das Gebiet des Objektiven und Aeussern, welches unter der Macht des freien Willens stehe. Der heilige Geist erfülle und durchdringe die hörbaren und sichtbaren Organe des Worts und Sakraments als die seinigen, sie haben für alle gleichen objektiven göttlichen Gehalt, nicht blos für die nach Calvin zuvor schon im geheimen Rathschluß erwählten Gläubigen. Diese Absonderung des Gnadenrathschlusses von den Gnadenmitteln sey das Eigenthümliche der calvinischen Prädestination, während die lutherische Objektivirung desselben in den Gnadenmitteln seine Erscheinungsform in das Gebiet auch des natürlichen freien Willens stelle. Er könne sie, so wie er im Bereiche der äußern Gerechtigkeit Gebotenes thun und Verbotenes lassen könne, erfassen und festhalten oder nicht. Aber nur an dem beweise die an die Gnadenmittel gebundene Gnade ihre Kraft, der das göttliche Mittel nicht verschmähe, sondern ergreife. Ehe sie ihre erneuernde Kraft bewiesen, sey das Ergreifen nur ein schwaches, krankes, todtes Werk des alten Menschen, durch blos gesetzlichen Gehorsam, Furcht, Angst oder sonst motivirt, welches an sich ihn so wenig gesund machen könne, wie den Lahmen das Hinken zur Heilquelle, erst wenn ihre inwohnende Kraft ihn erfasse und durchdringe, fange er an, richtiger zu gehen, und komme zu ihr immer kräftiger und empfänglicher zurück (S. 301.). So soll demnach durch den äußern, in die freie Wahl des Einzelnen gestellten Gebrauch der äußern Gnaden=

mittel der innere Widerstreit der alleinigen Wirksamkeit de göttlichen Gnade und der menschlichen Willensfreiheit gehoben werden, wie vergeblich aber dieser Vermittlungs-Versuch ist muß jedem sogleich in die Augen fallen. Es ist klar, daß nur entweder auf das wieder zurückkommt, was er vermeiden will, oder es nur so vermeiden kann, daß er an die Stelle d calvinischen Prädestination etwas weit schlimmeres setzt. will der freien Thätigkeit des Willens noch einen gewißen Spielraum lassen, und dadurch die absolute Wirksamkeit der göttlichen Gnade abschneiden, welchen Werth kann aber der äuße Gebrauch der Gnadenmittel in dem Werke der Gnade haben Hat der Wille so wenig irgend eine Kraft zum geistlich G ten, wie hier vorausgesetzt wird, so kann in ihm auch ke Verlangen nach dem Gebrauch der Gnadenmittel entstehen, hat keinen Sinn und keine Empfänglichkeit für sie, weßwege auch sein Entschluß, auch nur äußerlich von ihnen Gebrauch z machen, durch kein Motiv bestimmt seyn kann, das irgend eine Beziehung auf die Erneurung und Wiedergeburt hätte, für welche die Gnadenmittel das äußere Mittel sind, so wenig de Lahme, der die Heilquelle nicht kennt und keinen Begriff von ihren Wirkungen hat, durch die Absicht und den Wunsch, in ih seine Heilung zu finden, zu ihr geführt werden kann. Mu nun aber zugegeben werden, daß in dem die Gnadenmittel Gebrauchenden doch schon irgend etwas ihre Wirksamkeit bedingendes vorausgesetzt werden muß, wie ja auch der Verfasser dieser Artikel ausdrücklich behauptet, daß die durch die Vermittlung der Gnadenmittel sich erweisende Gnade nur an dem ih Kraft beweise, der das göttliche Mittel nicht verschmähe, sondern ergreife, wofür anders kann dieses Ergreifen, dieses Nicht verschmähen in dem für alles Geistliche erstorbenen, ja, na der Concordienformel sogar Gott und dem göttlichen Will feindlich widerstrebenden natürlichen Menschen gehalten we den, als selbst schon für ein Werk der Gnade, der vo bereitenden, die Empfänglichkeit weckenden? Würde es de natürlichen Menschen für sich zugeschrieben, so würde dieß nic nur mit der symbolischen Lehre von der Erbsünde und dem n

türlichen Zustand des Menschen in offenbaren Widerstreit kommen, sondern auch die ganze Theorie in den vollen Pelagianismus hineinführen. Muß also auch schon bei dem äussern Gebrauch der Gnadenmittel, wenn er von Erfolg seyn soll, eine ihm vorangehende Wirkung der Gnade vorausgesetzt werden, so erhellt hieraus, wie wenig auf diesem Wege die calvinische Prädestination umgangen werden kann, und wie wenig jenes tiefere Eingehen auf die beiderseitigen Differenzen über das Verhältniß der Gnade zu den Gnadenmitteln irgend eine tiefere Bedeutung hat. Soll aber demungeachtet das äußere Verhältniß des Menschen zu den Gnadenmitteln einen so wesentlichen Unterschied zwischen der calvinischen und lutherischen Lehre begründen, worauf anders läuft sodann die Theorie, vorausgesetzt, daß man sich nicht geradezu dem Pelagianismus in die Arme werfen will, hinaus, als auf eine ganz mechanische und fatalistische Ansicht? Hat der natürliche Mensch in sich selbst nichts, was ihn zu den äußern Gnadenmitteln hinziehen könnte, und wirkt dagegen die Gnade von ihrer Seite nicht anders, als durch Vermittlung der äußern Gnadenmittel, was anders, als der bloße Zufall, könnte den Menschen zu den Gnadenmitteln führen? Ein durch religiöse Gründe bestimmter Entschluß, die äußern Gnadenmittel zu gebrauchen, kann vom Willen nicht ausgehen, da der Wille keines ächt religiösen Entschlusses fähig ist, ebenso wenig kann der Impuls hiezu von der Gnade gegeben werden, da die Gnade nicht wirkt, ehe der Mensch mit den äußern Organen der Gnade in eine äußere Berührung gekommen ist, welche andere den Menschen bestimmende Ursache bleibt also übrig, als der Zufall, oder in letzter Beziehung ein weit dunkleres Verhängniß, als die calvinische Prädestination? Wie mechanisch und magisch, wie ganz gemäß dem katholischen Begriff des opus operatum in seiner krassesten Form muß aber überdieß die Wirksamkeit der göttlichen Gnade gedacht werden, wenn der bisher ihr unzugängliche und verschlossene Mensch in dem ersten Momente ihrem Einflusse geöffnet wird, in welchem er mit ihren äußern Organen in Berührung kommt, und wie soll es erklärt werden,

daß gleichwohl die Organe der Gnade nicht in allen von ihr berührten Menschen dieselbe Wirkung hervorbringen? In den Menschen selbst kann der Grund eines Unterschieds nicht liegen, da in allen, bei aller sonstigen Verschiedenheit, das gleiche Unvermögen zum Guten ist, und ihr liberum arbitrium durch nichts wahrhaft gutes bestimmt werden kann, ebenso wenig aber kann die vor dem Gebrauch der äußern Gnadenmittel überhaupt noch nicht wirkende Gnade einen Unterschied bewirken. Es wäre also immer wieder nur der Zufall, worauf man zurückkommt, und wenn dieß der wahre Sinn unserer symbolischen Lehre wäre, so hätte Möhler alles Recht, ihr noch weit schlimmeres nachzusagen, als er (Symb. S. 109.) mit dem vom Verfasser gerügten Spott über sie aussagen wollte. Allein es ist dieß keineswegs der Sinn unserer Symbole: wenn sie auch die Wirksamkeit des Geistes durch das äussere Wort vermittelt werden lassen, so ist doch das wirksame Hören und die Aufnahme desselben immer nur die Wirkung der Gnade, und das entscheidende Moment kann daher nicht in den, in das liberum arbitrium gestellten, äußern Gebrauch der Gnadenmittel, sondern nur in die von der Gnade geweckte, von dem liberum arbitrium völlig unabhängige, innere Empfänglichkeit gelegt werden.

Im Gegensatz gegen diese Theorie muß hier auch aufs neue an alles dasjenige erinnert werden, was schon in der obigen Untersuchung gegen die gewöhnliche Vorstellung vom Sündenfall geltend gemacht worden ist. Wenn die göttliche Ebenbildlichkeit, sagt der Verfasser der genannten Artikel (a. a. O. S. 289.) als anerschaffene Gerechtigkeit die Normalbeschaffenheit des ursprünglichen Menschen gewesen sey, so ergebe sich aus diesem Begriffe des status institutus auf dem Wege der Negation so einfach als strickt der Begriff des status destitutus, oder des Standes der Schuld und Sünde. Daß dieser Stand aus dem Urstande durch ein thatsächliches Abbrechen desselben entstanden sey, werde durch den Fall des Menschen bezeichnet. Die erste Sünde habe als ein Abfall des Menschen von Gott durch eine That des Ungehorsams eine um so größere

Revolution in der Natur des Menschen hervorbringen müssen, je sünd- und schuldloser, je friedensreicher sie zuvor gewesen sey. An die Stelle der ursprünglichen Gerechtigkeit und Integrität der menschlichen Natur sey eo ipso Ungerechtigkeit, Abnormität oder Sünde getreten, gleichwie der Verlust der Gesundheit nicht eine Indifferenz, sondern eo ipso Krankheit zur Folge habe, oder vielmehr selbst schon Krankheit sey. Der Verfasser legt alles Gewicht darauf, daß der Stand der Sünde als der in sein gerades Gegentheil umgeschlagene Urstand betrachtet werde, zur Lösung der Schwierigkeiten aber, die mit dieser Vorstellung unzertrennlich verbunden sind, hat er nicht das Geringste gethan. Bleibt es völlig unbegreiflich, wie die erste Sünde, als eine freie That des Menschen, wie hier vorausgesetzt wird, durch den natürlichen Gebrauch eines von Gott dem Menschen anerschaffnen Vermögens so unnatürliche Folgen nach sich zog, so können diese Folgen nur auf übernatürliche Weise, also durch eine unmittelbare Einwirkung Gottes, die Gott selbst zum Urheber derselben macht, mit ihr verbunden worden seyn. Fordert nun schon die Consequenz des Denkens, den Fall mit seinen so tief eingreifenden Folgen auf eine höhere Causalität, als das liberum arbitrium in seinem gewöhnlichen Sinn, zurückzuführen, ohne jedoch Gott zum Urheber der Sünde zu machen, welchen Halt könnte die Vorstellung sowohl von dem Sündenfall als einer in der empirischen Wirklichkeit erfolgten bestimmten einzelnen Thatsache, als auch von einem ihm vorangehenden irdischen paradiesischen Zustand in der mosaischen Geschichte haben, wenn man sich nicht mit dem neuern Standpunkt der Wissenschaft in den offenbarsten Widerspruch setzen will? Was die geschichtliche Auffassung in zwei einander entgegengesetzte geschichtliche Zustände auseinanderlegt, ist auf dem Standpunkt der Idee der Gegensatz des Allgemeinen und Besondern, der Idee und der Wirklichkeit. Der allgemeine Mensch, der Mensch nach der wahren Idee seines Wesens, ist der von Gott in ursprünglicher Heiligkeit und Gerechtigkeit geschaffene Urmensch, der Mensch in der Wirklichkeit, als der einzelne in die Besonderheit des Daseyns herausgetretene Mensch, ist der in seinem natürli-

chen Seyn mit der Sünde behaftete und der Erlösung von der Sünde bedürftige, deren Realität ihm dadurch verbürgt ist, daß er auch als der Einzelne in seinem Fürsichseyn an sich mit dem allgemeinen Menschen Eins ist: in dieser Identität wird der Widerspruch der Wirklichkeit, seines natürlichen Seyns, mi der Idee wieder aufgehoben. Die Trennung des einzelnen Menschen aber von dem Urmenschen, durch welche der Mensch de gefallene sündige natürliche Mensch wird, ist dieselbe Direction des Besondern vom Allgemeinen, der Wirklichkeit von d Idee, auf welche die Spekulation überhaupt zurückgehen muß *).

*) Der Verfasser der genannten Artikel sagt a. a. O. S. 515.: „E jenen Zustand der nakten Endlichkeit, der entblößten auf sich rückgebrachten, sich selbst überlassenen Natur, den unser Ge als blos natürlich von der Erbsünde unterscheidet, und ferner ne forterbende, verkehrte, gegen den Geist sich empörende, ü mächtige Sinnlichkeit, die er doch nicht selbst als Erbsünde be trachten will, betrachten wir, troß ihm, als die Sündhaftigkeit und Erbsünde des Menschen, weil sie der ursprünglichen Gerechtigkeit seiner Natur, welche fortwährend die Normalbestimmung derselben bleibt, durch alle Stadien ihrer Entwicklung von Anfang bis zu Ende widerstreitet, und eben darum sie ins Unheil führt. — Wir sehen die menschliche Natur so an, daß wir diese ihre Beschaffenheit, als eine aus dem Falle entsprungene, ganz unreine und sündliche erkennen, die durchaus nur in Christo gerechtfertigt werden kann, während die unevangelische Ansicht sie ganz oder zum Theil für blos natürlich und in der Schöpfung gegründet hält, wodurch die Erlösung ihre wahre Bedeutung als Wiederherstellung vom Verderben der Sünde verliert, und zu einer bloßen Vervollkommnung oder „Vollendung der Schöpfung" herabsinkt. So stark Herr Dr. Möhler diese Vorstellung an Herrn Dr. Baur bekämpft (Neue Unters. §. 29.), so steht er ihr doch mit seiner Ansicht vom Urstande und vom blos privativen Charakter des Bösen, so wie vom status purorum naturalium näher als er denkt." Hiezu wird noch in einer Anmerkung hinzugesetzt: „Je mehr diese Ansicht, welche die Offenbarung in ein blos graduelles Verhältniß zur Schöpfung stellt, einem gewissen Semirationalismus auch unter uns zusagt, um so mehr ist der

Der Katholicismus, welcher den natürlichen Menschen für sich schon für gut hält, läßt ebendamit das Allgemeine und Be-

Unevangelische derselben hervorzuheben." Da ich mit dem hier aufgestellten Begriff der Erbsünde in der Hauptsache, wie die obige Ausführung zeigt, ganz zusammenstimme, so muß ich mich um so mehr wundern, wie der Verfasser sich für berechtigt halten kann, meine Darstellung der Lehre von der Erbsünde, aus dem Grunde, weil ich die Erlösung mit Schleiermacher als die Vollendung der Schöpfung aufgefaßt habe, mit der Möhler'schen in eine Classe zusammenzuwerfen, und sie wie diese als eine unevangelische zu bezeichnen. Es beruht aber dieß, wie leicht zu sehen ist, auf einer unlogischen Verwechslung der beiden Begriffe, Vervollkommnung und Vollendung der Schöpfung. Die Vollendung der Schöpfung in dem Sinne, in welchem Schleiermacher diesen Ausdruck in seiner Christologie gebraucht, steht zu der noch unvollendeten Schöpfung keineswegs in einem blos graduellen Verhältniß, da die Vollendung der Schöpfung in Christus eben darin besteht, daß durch sie ein neues zuvor noch nicht aktuell vorhandenes Princip zu seiner Wirksamkeit in der Menschheit gelangt, Zustände aber, die sich ihrem dominirenden Princip nach von einander unterscheiden, sind nicht blos graduell, sondern wesentlich von einander verschieden. Wie wenig es aber für unevangelisch erklärt werden darf, die Erlösung als die Vollendung der Schöpfung zu betrachten, und von diesem Gesichtspunkt aus auch den Begriff der Erbsünde zu bestimmen, zeigt die neutestamentliche Gegenüberstellung eines ersten und zweiten Adam, welche auch für die Lehre von der Erbsünde genauer als bisher geschehen ist, erwogen zu werden verdiente. Verhalten sich nach 1 Cor. 15, 45. f. vergl. 22. Adam und Christus, der erste und der zweite Mensch, wie ὁ χοϊκὸς und ὁ ἐπουράνιος, oder wie τὸ ψυχικὸν und τὸ πνευματικὸν, so ist klar, daß beide als die zwar einander entgegengesetzten, aber doch wesentlich zusammengehörenden Principien der Menschheit anzusehen sind. Da das psychische Princip, als das niedere, vom peumatischen, als dem höhern, nicht schlechthin getrennt seyn kann, so muß auch das pneumatische Princip als ein zum Wesen des Menschen an sich gehörendes betrachtet werden, der Fall des Menschen besteht aber eben darin, daß bei der Unwirksamkeit und Gebundenheit des pneumatischen

sondere nicht in seinen vollen Gegensatz auseinandergehen und darum auch nicht innerlich mit einander vermittelt werden, de

Princips der Mensch in der Wirklichkeit nur der natürliche und psychische ist, es existirt nur die eine Seite des menschlichen Wesens, bis die Erlösung durch Christus den Erlöser das aktuell noch nicht vorhandene pneumatische Princip ins Leben ruft und durch diese neue geistige Schöpfung die Schöpfung vollendet. Daß ein aktuell noch nicht vorhandenes Princip gleichwohl zum Wesen des Menschen an sich gehört, durch die Erlösung also das an sich schon Vorhandene zur Realität kommt, wird auch vom Verfasser selbst angenommen, wenn er sagt, die ursprüngliche Gerechtigkeit der Natur des Menschen bleibe fortwährend die Normalbestimmung derselben. Der Unterschied zwischen meiner Ansicht und der des Verfassers ist also nur, daß ich den Zustand der ursprünglichen Gerechtigkeit nicht für einen realen, sondern einen idealen halte. Dieß aber sollte man als eine minder wesentliche Differenz betrachten, da die Ansicht vom Falle selbst dieselbe bleibt, sofern der Fall hier wie dort der entstandene Widerspruch der Wirklichkeit mit der ursprünglichen Gerechtigkeit, als der Normalbestimmung der menschlichen Natur ist. Wie bedeutungslos wird auch bei Calvin der Fall als äußeres historisches Faktum, wenn der Mensch zuvor schon, in der Vorherbestimmung Gottes, gefallen ist! — Gar zu schwach und ungereimt ist, was Möhler S. 166. gegen den Begriff der Erlösung als einer Vollendung der Schöpfung sagt: „Nie und nimmermehr hätte Christus der Leidende, der Gekreuzigte, der für die Menschheit Sterbende seyn können, wenn er nur die Vollendung der Schöpfung gewesen wäre. Den Griechen, den gebildetsten der Völker, könnte Christus keine Thorheit gewesen seyn. Gerade weil er nicht aus den bereits zurückgelegten Bildungsmomenten hervorgegangen sey, sey das Evangelium Thorheit und Aergerniß gewesen. Nimmermehr hätte die abscheulichste aller Thaten ausgeübt werden können, wäre Christus die Krone des geschichtlich gegebenen Menschlichen gewesen. an ihm habe sich also von dieser Seite nicht das Menschliche sondern das Unmenschliche geoffenbart.“ So hätte demnach auch Sokrates nicht zum Tode verurtheilt werden können, weil er in der Erkenntniß und Ahnung des Wahren unstreitig über seine Zeit stehend, dennoch zugleich aus seiner Zeit hervorgegangen war.

Protestantismus aber ist von dem Bewußtseyn sowohl der Wirklichkeit des Gegensatzes, als auch der Nothwendigkeit der Vermittlung aufs tiefste durchdrungen. Der Protestantismus kann die Natur des Menschen nicht als etwas schlechthin Gegebenes betrachten, das an sich gut wäre, und darum in seiner Unmittelbarkeit festgehalten werden müßte, sie kann ihm daher nur ein Moment des Processes seyn, welchen der Geist zu durchlaufen hat, um sich mit sich selbst zu vermitteln, und durch diese Vermittlung zu sich selbst zu kommen. Was dem Katholicismus die Unmittelbarkeit eines gegebenen Zustandes ist, wobei sich der Geist nur leidend verhält, ist im Protestantismus eine durch das Fürsichseyn des Geistes gesetzte That, in welcher der Geist in sein natürliches Seyn heraustritt, sich als Geist negirt, um natürlich zu werden, aber in dieser Natürlichkeit seines Wesens und Willens als bloßes Naturwesen von Natur böse ist, weil er nicht so ist, wie er als Geist an sich seyn soll, und seine Wirklichkeit mit seinem Begriff entzweit hat. Darin liegt aber auch die absolute Forderung, in dieser natürlichen Unmittelbarkeit, in welcher der Mensch nur der natürliche Mensch ist, nicht zu beharren, sondern sie aufzuheben und zu dem zurückzukehren, was das Affirmative in ihm ist, oder das Geistige und Vernünftige, zur Einheit seiner Subjektivität mit dem Begriff. Alles, was der Mensch seinem geistigen Leben nach ist, muß als ein inneres Moment der Entwicklung desselben begriffen werden. Hieraus erhellt zugleich, wie es nur scheinbar ist, wenn man behauptet, daß nur der Katholicismus mit seiner Lehre vom liberum arbitrium dem Menschen die wahre Idee der Freiheit vindicire. Frei ist nur, was aus der innern Selbstbestimmung des Geistes hervorgeht. Dieses Princip der innern Selbstbestimmung kommt nur dem Protestantismus zu, dem Katholicismus aber fehlt es, da er das liberum arbitrium dem Menschen nur deßwegen zuschreibt, um eben damit seine Natur als an sich gut zu prädiciren, und ihn somit auch schlechthin in dem beharren zu lassen, was er ohne seine Selbstbestimmung an sich schon ist, womit sodann von selbst zusammenhängt, daß er auch in allem,

so habe auch der reine Begriff desselben keine Grade, so wenig als der Begriff Gottes, ein minderer oder mindester Gott sey gar nicht Gott, niemand sey gut, denn der einige Gott.

Hierauf ist kurz zu erwiedern: Entweder ist das, was der Wille aus eigener natürlicher Kraft wählt, gut, sey es auch nur relativ gut, oder nicht. Ist es nicht gut, so fehlt dem Willen nicht nur das Vermögen, etwas gutes zu wirken, sondern auch das Vermögen der Wahlfreiheit, da eine Wahlfreiheit, die nicht zwischen Entgegengesetztem, zwischen Gutem und Bösen, wählen kann, sondern immer nur an eine der beiden Seiten gebunden, sich bei aller Mannigfaltigkeit der Objekte doch für nichts anderes entscheiden kann, als nur für das Nichtgute, keine Wahlfreiheit ist, so wenig eine Wage dem Begriff einer Wage entspricht, wenn sie bei allem Wechsel der Schwankungen doch immer nur auf die eine der beiden Seiten überwiegend sich hinneigt. Ist aber das, was der Wille wählt, auch nur relativ gut, so kann nicht gesagt werden, daß der Wille schlechthin nichts Gutes zu wirken vermöge, da auch das relativ Gute unter den Begriff des Guten gehört, und vom Willen eben dadurch realisirt wird, daß er sich durch seine Wahl für dasselbe entscheidet. Muß aber auch schon das relativ Gute, wenn auch als ein niedriger doch als ein positiver Grad des Guten anerkannt werden, so kann alles, was sonst unter den Begriff des Guten gehören kann, von dem schon vorhandenen Guten nur graduell verschieden seyn, und der Wille hat sich schon dadurch, daß er das relativ Gute in sich aufgenommen hat, für das Gute entschieden. Der Verfasser der genannten Artikel stellt sich darin wenigstens auf die erstere Seite dieser Alternative, daß er in der Bekehrung oder Erneuerung nicht zwei Principien neben einander, ein altes der Natur und ein neues der Gnade, sondern nur das eine neue und erneuernde der Gnade anerkennt, weil alles Mitleiden und Mitthun des subjecti convertendi selbst erst erneuert werden müsse. Wenn aber daraus, wird weiter behauptet, die absolute unmittelbare Prädestination zu folgen und die Concordienformel inconsequent zu seyn scheine, weil sie diese Folgerung abgewie-

sen habe, so verhalte es sich keineswegs so, und die, welche hierin eine Inconsequenz sehen, oder auch Luther'n in diesem Artikel mit Calvin ganz gleich stellen, hätten etwas tiefer auf die beiderseitigen Differenzen über das Verhältniß der Gnade zu den Gnadenmitteln eingehen sollen. Wie die lutherische Lehre überall das Göttliche und Himmlische tiefer in das Endliche und Irdische eindringen lasse, so nehme sie auch eine innigere Verbindung der Gnade und der Gnadenmittel an. Auch die Gnade der Erwählung und Bekehrung sey keine geheime in Gott verborgene und nur subjektiv fühlbare, sondern vielmehr eine im objektiven Wort und Sakrament wahr und heilkräftig geoffenbarte. Eben durch diese ihre Organe berühre sie nun aber auch das Gebiet des Objektiven und Aeussern, welches unter der Macht des freien Willens stehe. Der heilige Geist erfülle und durchdringe die hörbaren und sichtbaren Organe des Worts und Sakraments als die seinigen, sie haben für alle gleichen objektiven göttlichen Gehalt, nicht blos für die nach Calvin zuvor schon im geheimen Rathschluß erwählten Glaubigen. Diese Absonderung des Gnadenrathschlusses von den Gnadenmitteln sey das Eigenthümliche der calvinischen Prädestination, während die lutherische Objektivirung desselben in den Gnadenmitteln seine Erscheinungsform in das Gebiet auch des natürlichen freien Willens stelle. Er könne sie, so wie er im Bereiche der äußern Gerechtigkeit Gebotenes thun und Verbotenes lassen könne, erfassen und festhalten oder nicht. Aber nur an dem beweise die an die Gnadenmittel gebundene Gnade ihre Kraft, der das göttliche Mittel nicht verschmähe, sondern ergreife. Ehe sie ihre erneuernde Kraft bewiesen, sey das Ergreifen nur ein schwaches, krankes, todtes Werk des alten Menschen, durch blos gesetzlichen Gehorsam, Furcht, Angst oder sonst motivirt, welches an sich ihn so wenig gesund machen könne, wie den Lahmen das Hinken zur Heilquelle, erst wenn ihre inwohnende Kraft ihn erfasse und durchdringe, fange er an, richtiger zu gehen, und komme zu ihr immer kräftiger und empfänglicher zurück (S. 301.). So soll demnach durch den äußern, in die freie Wahl des Einzelnen gestellten Gebrauch der äußern Gnaden-

daß gleichwohl die Organe der Gnade nicht in allen von ihr berührten Menschen dieselbe Wirkung hervorbringen? In den Menschen selbst kann der Grund eines Unterschieds nicht liegen, da in allen, bei aller sonstigen Verschiedenheit, das gleiche Unvermögen zum Guten ist, und ihr liberum arbitrium durch nichts wahrhaft gutes bestimmt werden kann, ebenso wenig aber kann die vor dem Gebrauch der äußern Gnadenmittel überhaupt noch nicht wirkende Gnade einen Unterschied bewirken. Es wäre also immer wieder nur der Zufall, worauf man zurückkommt, und wenn dieß der wahre Sinn unserer symbolischen Lehre wäre, so hätte Möhler alles Recht, ihr noch weit schlimmeres nachzusagen, als er (Symb. S. 109.) mit dem vom Verfasser gerügten Spott über sie aussagen wollte. Allein es ist dieß keineswegs der Sinn unserer Symbole: wenn sie auch die Wirksamkeit des Geistes durch das äussere Wort vermittelt werden lassen, so ist doch das wirksame Hören und die Aufnahme desselben immer nur die Wirkung der Gnade, und das entscheidende Moment kann daher nicht in den, in das liberum arbitrium gestellten, äußern Gebrauch der Gnadenmittel, sondern nur in die von der Gnade geweckte, von dem liberum arbitrium völlig unabhängige, innere Empfänglichkeit gelegt werden.

Im Gegensatz gegen diese Theorie muß hier auch aufs neue an alles dasjenige erinnert werden, was schon in der obigen Untersuchung gegen die gewöhnliche Vorstellung vom Sündenfall geltend gemacht worden ist. Wenn die göttliche Ebenbildlichkeit, sagt der Verfasser der genannten Artikel (a. a. O. S. 289.) als anerschaffene Gerechtigkeit die Normalbeschaffenheit des ursprünglichen Menschen gewesen sey, so ergebe sich aus diesem Begriffe des status institutus auf dem Wege der Negation so einfach als strickt der Begriff des status destitutus, oder des Standes der Schuld und Sünde. Daß dieser Stand aus dem Urstande durch ein thatsächliches Abbrechen desselben entstanden sey, werde durch den Fall des Menschen bezeichnet. Die erste Sünde habe als ein Abfall des Menschen von Gott durch eine That des Ungehorsams eine um so größere

Revolution in der Natur des Menschen hervorbringen müssen, je sünd= und schuldloser, je friedensreicher sie zuvor gewesen sey. An die Stelle der ursprünglichen Gerechtigkeit und Integrität der menschlichen Natur sey eo ipso Ungerechtigkeit, Abnormität oder Sünde getreten, gleichwie der Verlust der Gesundheit nicht eine Indifferenz, sondern eo ipso Krankheit zur Folge habe, oder vielmehr selbst schon Krankheit sey. Der Verfasser legt alles Gewicht darauf, daß der Stand der Sünde als der in sein gerades Gegentheil umgeschlagene Urstand betrachtet werde, zur Lösung der Schwierigkeiten aber, die mit dieser Vorstellung unzertrennlich verbunden sind, hat er nicht das Geringste gethan. Bleibt es völlig unbegreiflich, wie die erste Sünde, als eine freie That des Menschen, wie hier vorausgesetzt wird, durch den natürlichen Gebrauch eines von Gott dem Menschen anerschaffnen Vermögens so unnatürliche Folgen nach sich zog, so können diese Folgen nur auf übernatürliche Weise, also durch eine unmittelbare Einwirkung Gottes, die Gott selbst zum Urheber derselben macht, mit ihr verbunden worden seyn. Fordert nun schon die Consequenz des Denkens, den Fall mit seinen so tief eingreifenden Folgen auf eine höhere Causalität, als das liberum arbitrium in seinem gewöhnlichen Sinn, zurückzuführen, ohne jedoch Gott zum Urheber der Sünde zu machen, welchen Halt könnte die Vorstellung sowohl von dem Sündenfall als einer in der empirischen Wirklichkeit erfolgten bestimmten einzelnen Thatsache, als auch von einem ihm vorangehenden irdischen paradiesischen Zustand in der mosaischen Geschichte haben, wenn man sich nicht mit dem neuern Standpunkt der Wissenschaft in den offenbarsten Widerspruch setzen will? Was die geschichtliche Auffassung in zwei einander entgegengesetzte geschichtliche Zustände auseinanderlegt, ist auf dem Standpunkt der Idee der Gegensatz des Allgemeinen und Besondern, der Idee und der Wirklichkeit. Der allgemeine Mensch, der Mensch nach der wahren Idee seines Wesens, ist der von Gott in ursprünglicher Heiligkeit und Gerechtigkeit geschaffene Urmensch, der Mensch in der Wirklichkeit, als der einzelne in die Besonderheit des Daseyns herausgetretene Mensch, ist der in seinem natürli=

chen Seyn mit der Sünde behaftete und der Erlösung von der Sünde bedürftige, deren Realität ihm dadurch verbürgt ist, daß er auch als der Einzelne in seinem Fürsichseyn an sich mit dem allgemeinen Menschen Eins ist: in dieser Identität wird der Widerspruch der Wirklichkeit, seines natürlichen Seyns, mit der Idee wieder aufgehoben. Die Trennung des einzelnen Menschen aber von dem Urmenschen, durch welche der Mensch der gefallene sündige natürliche Mensch wird, ist dieselbe Diremtion des Besondern vom Allgemeinen, der Wirklichkeit von der Idee, auf welche die Spekulation überhaupt zurückgehen muß *).

*) Der Verfasser der genannten Artikel sagt a. a. O. S. 315.: „Eben jenen Zustand der nakten Endlichkeit, der entblößten auf sich zurückgebrachten, sich selbst überlassenen Natur, den unser Gegner als blos natürlich von der Erbsünde unterscheidet, und ferner jene forterbende, verkehrte, gegen den Geist sich empörende, übermächtige Sinnlichkeit, die er doch nicht selbst als Erbsünde betrachten will, betrachten wir, troz ihm, als die Sündhaftigkeit und Erbsünde des Menschen, weil sie der ursprünglichen Gerechtigkeit seiner Natur, welche fortwährend die Normalbestimmung derselben bleibt, durch alle Stadien ihrer Entwicklung von Anfang bis zu Ende widerstreitet, und eben darum sie ins Unheil führt. — Wir sehen die menschliche Natur so an, daß wir diese ihre Beschaffenheit, als eine aus dem Falle entsprungene, ganz unreine und sündliche erkennen, die durchaus nur in Christo gerechtfertigt werden kann, während die unevangelische Ansicht sie ganz oder zum Theil für blos natürlich und in der Schöpfung gegründet hält, wodurch die Erlösung ihre wahre Bedeutung als Wiederherstellung vom Verderben der Sünde verliert, und zu einer bloßen Vervollkommnung oder „Vollendung der Schöpfung" herabsinkt. So stark Herr Dr. Möhler diese Vorstellung an Herrn Dr. Baur bekämpft (Neue Unters. §. 29.), so steht er ihr doch mit seiner Ansicht vom Urstande und vom blos privativen Charakter des Bösen, so wie vom status purorum naturalium näher als er denkt." Hiezu wird noch in einer Anmerkung hinzugesetzt: „Je mehr diese Ansicht, welche die Offenbarung in ein blos graduelles Verhältniß zur Schöpfung stellt, einem gewißen Semirationalismus auch unter uns zusagt, um so mehr ist das

Der Katholicismus, welcher den natürlichen Menschen für sich schon für gut hält, läßt ebendamit das Allgemeine und Be-

---

Unevangelische derselben hervorzuheben." Da ich mit dem hier aufgestellten Begriff der Erbsünde in der Hauptsache, wie die obige Ausführung zeigt, ganz zusammenstimme, so muß ich mich um so mehr wundern, wie der Verfasser sich für berechtigt halten kann, meine Darstellung der Lehre von der Erbsünde, aus dem Grunde, weil ich die Erlösung mit Schleiermacher als die Vollendung der Schöpfung aufgefaßt habe, mit der Möhler'schen in eine Classe zusammenzuwerfen, und sie wie diese als eine unevangelische zu bezeichnen. Es beruht aber dieß, wie leicht zu sehen ist, auf einer unlogischen Verwechslung der beiden Begriffe, Vervollkommnung und Vollendung der Schöpfung. Die Vollendung der Schöpfung in dem Sinne, in welchem Schleiermacher diesen Ausdruck in seiner Christologie gebraucht, steht zu der noch unvollendeten Schöpfung keineswegs in einem blos graduellen Verhältniß, da die Vollendung der Schöpfung in Christus eben darin besteht, daß durch sie ein neues zuvor noch nicht aktuell vorhandenes Princip zu seiner Wirksamkeit in der Menschheit gelangt, Zustände aber, die sich ihrem dominirenden Princip nach von einander unterscheiden, sind nicht blos graduell, sondern wesentlich von einander verschieden. Wie wenig es aber für unevangelisch erklärt werden darf, die Erlösung als die Vollendung der Schöpfung zu betrachten, und von diesem Gesichtspunkt aus auch den Begriff der Erbsünde zu bestimmen, zeigt die neutestamentliche Gegenüberstellung eines ersten und zweiten Adam, welche auch für die Lehre von der Erbsünde genauer als bisher geschehen ist, erwogen zu werden verdiente. Verhalten sich nach 1 Cor. 15, 45. f. vergl. 22. Adam und Christus, der erste und der zweite Mensch, wie ὁ χοϊκὸς und ὁ ἐπουράνιος, oder wie τὸ ψυχικὸν und τὸ πνευματικὸν, so ist klar, daß beide als die zwar einander entgegengesetzten, aber doch wesentlich zusammengehörenden Principien der Menschheit anzusehen sind. Da das psychische Princip, als das niedere, vom pneumatischen, als dem höhern, nicht schlechthin getrennt seyn kann, so muß auch das pneumatische Princip als ein zum Wesen des Menschen an sich gehörendes betrachtet werden, der Fall des Menschen besteht aber eben darin, daß bei der Unwirksamkeit und Gebundenheit des pneumatischen

was sich auf die Entwicklung des geistigen Lebens bezieht, den Menschen nur durch zufällige äussere Momente bestimmt werden läßt. Die äussere Auktorität der Tradition ist ihm ebenso das schlechthin Gegebene, das an sich Wahre und Göttliche, wie ihm die Natur des Menschen, als das an sich Gute, das unmittelbar Gegebene und in seiner Unmittelbarkeit Bleibende ist. Der Protestantismus aber hält das Princip der ausschließlichen Auktorität der Schrift nur darum fest, weil ihm die Schrift als das an sich Wahre und Göttliche auch ein inneres Moment der Selbstbestimmung des Geistes ist. So ist ungeachtet des Gegensatzes des servum arbitrium und des liberum arbitrium das wahre Princip der Selbstbestimmung und Freiheit, der lebendigen Vermittlung des Geistes mit sich selbst, nur auf der Seite des Protestantismus, auf der Seite des Katholicismus aber das Princip der Unmittelbarkeit, des leidentlichen Verhaltens, der Abhängigkeit des Geistes von einer Natur und Geschichte, die nicht als innere Momente des geistigen Lebens begriffen werden *).

*) Marheinecke nennt (a. a. O. S. 33.) die Freiheit, deren Läugnung Möhler den Protestanten Schuld gibt, die schlechte Freiheit, womit der Mensch auch das Böse thut. — „Der monstrose Gedanke in der Religion von einer Freiheit, die von Natur ist, und in allen ihren Bewegungen nicht von dem unendlichen und allein freien Geiste herkommt, die sogar der natürliche Mensch hat, und nichts ist, als die leere pelagianische, alles wahrhaftigen göttlichen Inhalts ermangelnde, Form des Wollens, womit der Mensch alles Irdische, Aeusserliche vollbringen kann im häuslichen und bürgerlichen Leben, nur nicht, was Beziehung hat auf seine Seligkeit, und wovon das Thier sogar in der Begierde einen Schein hat — ist freilich dem protestantischen, wie dem augustinischen System fremd. Durch jene von allem göttlichen Inhalt sich freiwillig und eigenwillig ablösende rein negative Freiheit ist vielmehr der Mensch nach protestantischer Lehre gefallen, und die Vorstellung dieser elenden Freiheit soll nach Hrn. M. der Begriff der Freiheit seyn.“

Zweiter Abschnitt.

Lehre von der Rechtfertigung.

Die Symbolik bemerkt sehr richtig (S. 98.), daß die Verschiedenheit der Auffassung des Falles der Menschheit von dem entscheidendsten Einfluß auf die Lehre von der Erhebung aus dem Falle seyn muß, aber ebenso wahr ist aus demselben Grunde, daß jede unrichtige Auffassung der protestantischen Lehre von der Erbsünde auch eine unrichtige Auffassung der protestantischen Lehre von der Rechtfertigung zur Folge haben muß. Schon hieraus ergibt sich, was wir in der Darstellung dieser wichtigsten Lehre des protestantischen Systems in der Symbolik zu erwarten haben.

Der Gang, welchen Möhler nimmt, ist folgender: Er gibt zuerst eine allgemeine Darstellung der Weise, in welcher der Mensch nach den verschiedenen Confessionen gerechtfertigt wird, und läßt auf diese erst die Darstellung der Differenzen im Einzelnen folgen, welche 1) in Ansehung der bei der Rechtfertigung thätigen Kräfte das Verhältniß der Thätigkeit Gottes zu der des Menschen bei der Wiedergeburt nach dem katholischen und lutherischen System, und der Lehre der Reformirten, und das Verhältniß der Gnade zur Freiheit oder die Lehre von der Prädestination darlegt, und 2) in Ansehung des Resultates der Thätigkeit dieser Kräfte die näheren Bestimmungen des katholischen und protestantischen Begriffs von der Rechtfertigung entwickelt. An die Lehre von der Rechtfertigung schließt sich die Lehre vom rechtfertigenden Glauben, nach der katholischen, lutherischen und reformirten Betrachtungsweise, und die katholische und protestantische Lehre von den

guten Werken an. Es erhellt aus diesem Ueberblick, daß hier einige Lehren zur Sprache gebracht werden, in deren Untersuchung wir schon in dem ersten Abschnitt eingehen mußten; wir werden daher die diese Lehren betreffenden Punkte nur kurz berühren, und als Hauptgegenstand dieses Abschnittes den Gegensatz der beiden Lehrbegriffe in der Lehre von der Rechtfertigung und vom Glauben näher erörtern.

Was die Lehre von dem Verhältniß der Thätigkeit Gottes zu der des Menschen bei der Wiedergeburt betrifft, so ist die Inconsequenz zugegeben worden, mit welcher die Concordienformel auf der einen Seite dem Menschen jede Fähigkeit abspricht, auf irgend eine Weise zum Werke der Wiedergeburt selbstthätig mitzuwirken, auf der andern Seite aber doch wieder die göttliche Thätigkeit durch eine im Menschen selbst stattfindende Disposition bedingt seyn läßt, sofern sie annimmt, daß der göttliche Geist nur in einem solchen Moment den Menschen ergreifen kann, in welchem der Mensch ihm nicht widersteht. Ein solcher Moment aber kann nicht angenommen werden, weil sich alle Menschen in dem gleichen Zustande der Unfähigkeit des Nichtwiderstehens befinden, sollte er also bei Einzelnen eintreten können, so würde die Wirksamkeit des göttlichen Geistes an dem Menschen entweder etwas rein zufälliges seyn, oder sie müßte, wenn sie nichts zufälliges seyn soll, durch die menschliche Willensfreiheit bedingt seyn, und es würde mithin dem Menschen auf der einen Seite die Freiheit des Willens abgesprochen, auf der andern wieder zugestanden. Kann daher als ächt protestantische Lehre, in Ansehung der Wiedergeburt des Menschen, nur diejenige Fassung gelten, die ihr ursprünglich von Luther und Melanchthon, und nachher insbesondere von Calvin gegeben worden ist, so ist es allerdings nur die göttliche Thätigkeit, durch welche der Mensch zur Wiedergeburt erweckt und belebt wird, diese Lehre läßt sich aber gegen die Einwendungen, die ihr gemacht werden, ebenso leicht rechtfertigen, als die sie begründende Lehre von der Erbsünde. Denn was ist einfacher, als die Folgerung, daß der Mensch, wenn er, im Zustande der Erbsünde, durch seine rein natürlichen Kräfte nichts wahrhaft Gutes und Geisti-

ges aus sich erzeugen kann, der Thätigkeit eines höhern geistigen Princips bedarf, durch das er erst werden kann, was er werden soll? Ist der natürliche oder psychische Mensch von dem pneumatischen wesentlich verschieden, so kann die Vermittlung, durch welche aus dem psychischen Menschen der pneumatische hervorgeht, oder jener zu diesem wiedergeboren und umgeschaffen wird, nur das Pneuma als göttliches Princip seyn. Allein eben dieser Begriff einer neuen Schöpfung ist es, in welchen Möhler die Einwendungen zusammenfaßt, die er hier der protestantischen Lehre entgegensetzen zu müssen glaubt. Wird der Mensch umgeschaffen, so müssen ihm auch neue Kräfte und Vermögen mitgetheilt werden, und es kommt daher die schon dargelegte Ansicht wieder zum Vorschein, daß nach der protestantischen Lehre das durch die Erbsünde Verlorene keine bloße Qualität des menschlichen Geistes seyn könne, sondern nur das höhere Willens- und Erkenntniß-Vermögen selbst. Dieses verlorene Vermögen kehre nun in der Wiedergeburt zurück, welche demnach in nichts anderem bestehen soll, als darin, daß der im Geschäfte der Wiedergeburt allein thätige Geist Gottes die durch Adams Fall verloren gegangene religiös-sittliche Anlage, das Glaubens- und Willensvermögen, in den mangelhaft gewordenen geistigen Organismus wieder einfüge, und somit die innern Ohren wieder aufsetze (S. 111.). Da diese materialistische oder atomistische Ansicht, nach welcher Fall und Erlösung in der protestantischen Lehre immer als ein quantitatives Hinwegnehmen und Hinzusetzen gedacht werden sollen, schon in der Lehre von der Erbsünde zurückgewiesen worden ist, so genügt es hier, schlechthin die Folgerung zu läugnen, die aus einer falschen Prämisse gezogen werden soll. Daran aber muß auch vom Gesichtspunkt der Lehre von der Erlösung aus festgehalten werden, daß die Erlösung und somit auch die Wiedergeburt nur eine neue Schöpfung seyn kann. Denn sobald sie nicht als eine neue Schöpfung betrachtet wird, wird eben dadurch der Begriff der Erlösung selbst aufgehoben, da eine Erlösung, die nicht ein neues, in dem vorangehenden Zustande noch nicht begründetes Lebensprincip setzt, auch keine Erlö-

schen Geist und Fleisch. Findet sich nun hier nichts, was zu der Behauptung berechtigte, die protestantische Vorstellung sey eine unhaltbare, und des innern Zusammenhangs ermangelnde, so fragt sich dagegen, ob sich auch die katholische Lehre auf gleiche Weise rechtfertigen läßt. Dieß ist aus gutem Grunde zu bezweifeln, so sehr sie auch Möhler als die allein wahre darzustellen sucht. Während er auch hier wieder gegen die protestantische Lehre die Absurdität geltend macht, daß durch die Erbsünde die religiös-sittliche Anlage dem Menschen genommen worden sey, klagt er selbst darüber, daß man allenthalben eine, man möchte beinahe sagen, absichtliche Entstellung der katholischen Lehre bei den Reformatoren entdecke, denen der zarte und feine Sinn des katholischen Dogma, welches Natur und Gnade sehr sorgfältig auseinander halte, entgangen sey. Der so ununterbrochen der katholischen Lehre gemachte Vorwurf, daß sie pelagianisch sey, finde darin seine Erklärung, daß das katholische Dogma auch im gefallenen Menschen noch religiös-sittliche Kräfte annehme, die für sich schon nicht gerade immer sündigen, und auch in der Wiedergeburt verwendet werden müssen. Aus dieser Veranlassung habe man ihre dabei in Anspruch zu nehmende Thätigkeit als den natürlichen Uebergang zur Gnade aufgefaßt, so zwar, daß gemeint wurde, ein möglichst guter Gebrauch derselben vermittle (verdiene) nach der katholischen Lehre die Gnade. Eine solche Vorstellung wäre allerdings pelagianisch, und nicht Christus, sondern der Mensch würde die Gnade verdienen, oder besser, die Gnade hörte auf, Gnade zu seyn. Allein es verhalte sich vielmehr so: Das Endliche möge sich nach allen Seiten hin bestens ausdehnen, das an sich Unendliche erreiche es nicht, die Natur möge alle ihre Kräfte redlich entfalten, sie werde durch sich und aus sich nicht ins Uebernatürliche verklärt, das Menschliche durch keinen Kraftaufwand aus sich selbst göttlich, es bliebe eine ewige Kluft zwischen beiden, wenn sie nicht durch die Gnade ausgefüllt würde, das Göttliche müsse menschlich werden, wenn das Menschliche göttlich werden soll. Daher sey der Sohn Gottes Mensch, und nicht der Mensch Gott geworden, um die Menschheit mit

auch von der Wiederherstellung dieses Verhältnisses gelten. Indem das katholische System den Begriff der Endlichkeit der Natur in dem angegebenen Sinne festhält, wird nicht nur zwischen Natur und Gnade ein Verhältniß angenommen, in welchem beide zu keiner wahrhaft lebendigen Einheit zusammengehen können, sondern es wird auch eben damit zugleich die Natur in ihrer Endlichkeit als eine so in sich abgeschlossene, sich selbst genügende, und sich aus sich selbst entwickelnde dargestellt, daß sie der Gnade im eigentlichen Sinne gar nicht bedarf. Denn wozu sollte die Gnade nothwendig seyn, da der Fall des Menschen keine Veränderung zur Folge hatte, durch welche ein wesentliches Bedürfniß der sittlichen Natur des Menschen begründet worden wäre? Das Verhältniß, das im ursprünglichen Zustande des Menschen zwischen Natur und Gnade stattfand, kann zwar allerdings nur durch die übernatürliche Thätigkeit der göttlichen Gnade wiederhergestellt werden, wozu aber eine solche Wiederherstellung, da zugegeben werden muß, daß die Gnade von Anfang an in einem so völlig freien und ausserwesentlichen Verhältniß zur menschlichen Natur stund, daß dem Menschen auch ohne die Gnade keine wesentliche Bedingung seiner naturgemäßen Entwicklung fehlen kann? Hat der Mensch, wie er von Natur ist, auch nach dem Fall dieselbe Freiheit und Kraft zum Guten, die er schon vor dem Fall hatte, so findet hier alles seine Anwendung, was schon früher über das Verhältniß des Christenthums und der göttlichen Gnade zu dem Princip der Freiheit behauptet werden mußte, und es ist daher eine vergebliche Mühe, wenn Möhler den aus solchen Prämissen sich nothwendig ergebenden Pelagianismus zu läugnen und zu verschleiern sucht. Es wird in dieser Beziehung den Reformatoren der Vorwurf gemacht, sie haben, wie es scheine, das Objektive und Subjektive in der Rechtfertigung verwechselt. In Betreff des Erstern sey der Mensch ganz und gar passiv, in Betreff des Letztern nicht. Der Gefallene könne nicht gerechtfertigt werden, es sey denn, er gestehe vor Gott und sich selbst, daß er durchaus unfähig sey, in sich ein Mittel zu entdecken, das ihn zu versöhnen die

chen Natur verbindet. Ist der Mensch von Natur einer innigen lebendigen Gemeinschaft mit Gott, oder einer vollkommenen Erkenntniß und Liebe Gottes nicht fähig, liegt also eine solche überhaupt über die Grenzen seiner Natur hinaus, so kann der Mensch, auch wenn sie ihm äusserlich durch die Gnade dargeboten wird, sie sich nicht aneignen und in sein Bewußtseyn aufnehmen, weil der Mensch nichts in sich aufnehmen kann, wozu er nicht von Natur die Receptivität hat, hat er aber von Natur die Receptivität für das über seine endliche Natur hinausliegende Göttliche, Unendliche, das die Gnade ihm darbietet, so kann seine Natur nicht schlechthin eine endliche genannt werden. Wir kommen daher hier immer wieder auf die Alternative zurück: entweder kann das katholische System den Begriff der Endlichkeit der menschlichen Natur nicht so festhalten, daß er von dem protestantischen Begriff ihrer ursprünglichen Vollkommenheit reell und wesentlich verschieden ist, oder wenn eine solche Verschiedenheit stattfinden soll, muß dem Menschen wegen der Endlichkeit seiner Natur ein wahrhaft lebendiges Bewußtseyn des ihm durch die göttliche Gnade Mitgetheilten abgesprochen werden, da von selbst klar ist, daß das schlechthin Endliche kein Maas für das Unendliche hat. Die Gnade selbst aber kann nicht, wie sie Möhler (S. 114.) nehmen will, als die Vermittlung zwischen dem Endlichen und Unendlichen, oder dem Natürlichen und Uebernatürlichen, gedacht werden, da sie ja selbst schon, dem Menschlichen gegenüber, das Uebernatürliche und Göttliche ist. Da nun das katholische Dogma, nach der Möhler'schen Darstellung, Natur und Gnade so auseinanderhält, daß die Natur das schlechthin Endliche ist, so folgt hieraus weiter, daß der von Möhler der protestantischen Lehre von der Wiedergeburt gemachte Vorwurf, sie hebe die Identität des Bewußtseyns auf, auf das katholische Dogma selbst insofern zurückfällt, sofern es das Bewußtseyn des Menschen vom Göttlichen aus Elementen construirt, aus welchen keine wahre lebendige Einheit entstehen kann. Was aber von dem Verhältniß der Natur und der Gnade im ursprünglichen Zustand des Menschen gilt, muß

auch von der Wiederherstellung dieses Verhältnisses gelten. Indem das katholische System den Begriff der Endlichkeit der Natur in dem angegebenen Sinne festhält, wird nicht nur zwischen Natur und Gnade ein Verhältniß angenommen, in welchem beide zu keiner wahrhaft lebendigen Einheit zusammengehen können, sondern es wird auch eben damit zugleich die Natur in ihrer Endlichkeit als eine so in sich abgeschlossene, sich selbst genügende, und sich aus sich selbst entwickelnde dargestellt, daß sie der Gnade im eigentlichen Sinne gar nicht bedarf. Denn wozu sollte die Gnade nothwendig seyn, da der Fall des Menschen keine Veränderung zur Folge hatte, durch welche ein wesentliches Bedürfniß der sittlichen Natur des Menschen begründet worden wäre? Das Verhältniß, das im ursprünglichen Zustande des Menschen zwischen Natur und Gnade stattfand, kann zwar allerdings nur durch die übernatürliche Thätigkeit der göttlichen Gnade wiederhergestellt werden, wozu aber eine solche Wiederherstellung, da zugegeben werden muß, daß die Gnade von Anfang an in einem so völlig freien und ausserwesentlichen Verhältniß zur menschlichen Natur stund, daß dem Menschen auch ohne die Gnade keine wesentliche Bedingung seiner naturgemäßen Entwicklung fehlen kann? Hat der Mensch, wie er von Natur ist, auch nach dem Fall dieselbe Freiheit und Kraft zum Guten, die er schon vor dem Fall hatte, so findet hier alles seine Anwendung, was schon früher über das Verhältniß des Christenthums und der göttlichen Gnade zu dem Princip der Freiheit behauptet werden mußte, und es ist daher eine vergebliche Mühe, wenn Möhler den aus solchen Prämissen sich nothwendig ergebenden Pelagianismus zu läugnen und zu verschleiern sucht. Es wird in dieser Beziehung den Reformatoren der Vorwurf gemacht, sie haben, wie es scheine, das Objektive und Subjektive in der Rechtfertigung verwechselt. In Betreff des Erstern sey der Mensch ganz und gar passiv, in Betreff des Letztern nicht. Der Gefallene könne nicht gerechtfertigt werden, es sey denn, er gestehe vor Gott und sich selbst, daß er durchaus unfähig sey, in sich ein Mittel zu entdecken, das ihn zu versöhnen die

erscheint dabei, Gott gegenüber, als selbstthätig, sich selbst bestimmend, und seinen eigenen sittlichen Werth bedingend. Wie kann demnach geläugnet werden, daß der möglichst gute Gebrauch, welchen der Mensch vermöge seiner Freiheit von der göttlichen Gnade macht, dieselbe vermittle, oder, daß der Mensch nur, sofern er die Gnade verdient, und ihrer selbstthätig sich würdig macht, das die Gnade in sich aufnehmende Subjekt seyn kann? Das Verhältniß des Objektiven und Subjektiven in der Rechtfertigung wird daher allerdings im katholischen System anders bestimmt, als im protestantischen, aber es kann dieß in Beziehung auf das letztere nicht mit Recht eine Verwechslung des Objektiven und Subjektiven genannt werden. Auch im protestantischen System ist das Objektive der Gnade von der subjektiven Aneignung derselben wesentlich verschieden, nur wird in diesem System auch die subjektive Aneignung der Gnade auf eine göttliche Thätigkeit zurückgeführt, während sie im katholischen nur Sache der Freiheit und Selbstbestimmung ist. Wo aber Freiheit und eigene Kraft zum Guten ist, muß auch ein eigener sittlicher Werth und eine demselben entsprechende sittliche Zurechnung angenommen werden, und eben dieß ist es, worin der pelagianische Charakter besteht, durch welchen sich das katholische System von dem protestantischen, seinem Princip nach, wesentlich unterscheidet.

Die Lehre von der Rechtfertigung, deren nothwendige Grundlage die bisher entwickelte Lehre des Verhältnisses der göttlichen und menschlichen Thätigkeit ist, verdiente unstreitig, theils wegen der Wichtigkeit, die sie für die Reformatoren hatte, und noch immer für alle Protestanten haben muß, die das System ihrer Kirche seinem tiefern Grunde nach zu würdigen wissen, theils wegen der Schwierigkeit, die hier gerade so nahe sich berührenden, und, wie es scheint, sich gegenseitig ergänzenden Lehrbegriffe der beiden Kirchen in ihrem eigenthümlichen Moment aufzufassen, eine um so sorgfältigere und unbefangenere Darstellung. Um so mehr ist es zu bedauern, daß der von Möhler eingeschlagene Weg nur dahin führen konnte, einzelne aus dem Zusammenhang des Ganzen herausgeris-

sene Punkte auf eine Spitze zu treiben, auf welcher sie nothwendig als unhaltbare höchst einseitige Extreme erscheinen müssen, wichtige, in einer umfassenden und gründlichen Untersuchung nicht zu umgehende, Fragen beinahe völlig unberührt zu lassen, das Wahre auf der einen Seite anzuerkennen, auf der andern wieder zu verneinen, und auf diese Weise im Ganzen eine Darstellung zu geben, welche in jedem Falle einen für das wissenschaftliche Interesse höchst unbefriedigenden Eindruck zurückläßt.

Die Differenz der beiden Lehrbegriffe in dem Artikel von der Rechtfertigung wird gewöhnlich in die Verschiedenheit des Verhältnisses gesetzt, das sie zwischen den beiden Begriffen der Rechtfertigung im engern Sinn und der Heiligung annehmen. Die Rechtfertigung und die Heiligung sind in beiden Systemen engverbundene, wesentlich zusammengehörende Begriffe, in dem einen System aber wird die Rechtfertigung, in dem andern die Heiligung als der vorherrschende, die ganze Auffassung des zwischen Gott und den Menschen stattfindenden Verhältnisses bedingende Begriff vorangestellt, so jedoch, daß weder der eine noch der andere Begriff schlechthin ausgeschlossen, sondern immer nur der eine dem andern untergeordnet werden soll. Es ist eine Verschiedenheit der Betrachtungsweise, wie sie bei einem und demselben, zwei verschiedene Seiten darbietenden, Gegenstande durch die Natur der Sache gegeben ist, es ist aber demungeachtet nicht willkührlich und zufällig, daß in dem einen System diese, in dem andern jene Seite der Betrachtung vorherrscht, sondern es hängt dieß mit dem eigenthümlichen Charakter eines jeden der beiden Systeme aufs engste zusammen. Das hier angedeutete Verhältniß der beiden Begriffe, um welche es sich in dieser Lehre handelt, wird von Möhler vor Allem dadurch nicht anerkannt, daß er (S. 134.) aus dem protestantischen Begriff der Rechtfertigung als eines richterlichen Akts Gottes, durch welchen dem glaubigen Sünder die Sünden vergeben werden, die unmittelbare Folgerung ableitet, der Sünder solle nur von den Strafen der Sünde, nicht aber von der Sünde selbst befreit werden. Der große Gegensatz der

cordienformel (Sol. decl. III. S. 695.) gebrauchten Ausdruck: totam justitiam nostram extra nos quaerendam. Was kann aber aus diesem Ausdruck gefolgert werden, da zur Erklärung dieser justitia extra nos sogleich hinzugesetzt wird: extra omnium hominum merita, opera, virtutes atque dignitatem, quaerendam eam in solo Domino nostro Jesu Christo consistere? Muß denn nicht in diesem Sinne auch die katholische Lehre Christus als das höchste, außer und über dem Menschen bestehende, Princip der Gerechtigkeit und Heiligkeit anerkennen, und wird dieß nicht von Möhler selbst anerkannt, wenn er sagt (S. 168.): „Der Erlöser kündigt sich uns allerdings zuerst von außenher (justitia nostra extra nos) als den an, um dessen Verdienste willen uns Vergebung der Sünden zu dem Zwecke angeboten wird, uns wieder in die Gemeinschaft mit Gott zurückzuführen?" Soll aber jene Aeußerlichkeit des Verhältnisses zu Christus darauf sich beziehen, daß die protestantische Lehre die Rechtfertigung vorzugsweise in die Vergebung der Sünden setzt, und erst, wenn der Mensch durch den Glauben die Vergebung der Sünden sich zugeeignet hat, Christus als Princip der Heiligung bei dem Menschen selbst wirken läßt, so unterscheidet ja auch die katholische Lehre, in ihrer von der Tridentiner Synode (Sess. VI. cap. 4. 7.) selbst festgesetzten Form die peccatorum remissio von der sanctificatio et renovatio interioris hominis, und die justificatio selbst ist ihr eine translatio (impii) ab eo statu, in quo homo nascitur filius primi Adae (also als ein Heraustreten aus einem Zustand, in welchem er der Vergebung der Sünden bedarf) in statum gratiae et adoptionis filiorum Dei per secundum Adam, Jesum Christum, salvatorem nostrum. Da nun ferner Möhler selbst zugeben muß, daß auch nach dem lutherischen System an die aufgenommene Erklärung der Sündenvergebung auch die Verklärung des sündigen Menschen, die sittliche Verwandlung, die Heiligung sich anschließen müsse, und da gewiß nach Allem, was die symbolischen Schriften der lutherischen Kirche über die sanctificatio, renovatio, nova obedientia u. s. w. lehren, mit keinem Schein von Wahrheit behauptet werden kann, daß

das protestantische System mit seiner Lehre von der Rechtfertigung, wie Möhler sie erscheinen lassen möchte, dem Menschen nur ein Ruhekissen der sittlichen Trägheit bereiten wollte, so ist in der That nicht einzusehen, wie mit jenem unbestimmten vagen Ausdruck irgend etwas für das protestantische System Charakterisches gesagt werden soll. Hätte Möhler mit jenem Ausdruck irgend eine nähere charakteristische Bezeichnung der protestantischen Lehre von der Rechtfertigung geben wollen, so hätte er in eine genauere Erörterung des Begriffs der durch den Glauben vermittelten Zurechnung der Gerechtigkeit Christi eingehen müssen, allein eben davon ist ja hier nirgends die Rede, und wir werden somit über die eigentliche Differenz der katholischen und protestantischen Lehre von der Rechtfertigung völlig im Ungewissen gelassen, was um so mehr auffallen muß, da auch eine andere Bestimmung, die hervorgehoben wird, bei näherer Betrachtung, keinen Schritt weiter führt. Möhler tadelt die protestantische Lehre von der Rechtfertigung gar sehr darüber, daß sie die Sünde auch in den Gerechtfertigten nicht völlig verschwinden lasse. Er glaubt, diese ihm sehr anstößige Erscheinung nur aus dem eigenthümlichen Zusammenhang dieser Lehre mit der protestantischen Lehre von der Erbsünde sich erklären zu können. Das Essentielle der Erbsünde, nach Luthers Ausdruck, kehre hier höchst sichtbar wieder zurück, das Böse werde dadurch als etwas für sich, unabhängig vom Willen und außer demselben, Existirendes, als eine Wesenheit betrachtet. Was es denn wohl auch anders heißen könne, wenn gesagt werde, es bleibe etwas an sich Böses im Menschen, und sey selbst dann noch böse, wenn es auch der Wille bekämpfe und besiege? Hier liege das Sündhafte gewiß nicht mehr blos in einer verkehrten Willensrichtung, eben weil diese nicht verkehrt seyn könne, und doch etwas Böses im Menschen seyn soll (S. 139.). Unstreitig glaubt man hier beim ersten Anblick einen sehr wesentlichen Differenzpunkt der beiden Lehrbegriffe hervorgehoben zu sehen. Nun vergleiche man aber, was Möhler selbst zur vollständigen Darlegung des katholischen Begriffs von der Rechtfertigung bemerken zu müssen glaubt

(S. 133.), daß nämlich auch der Gerechte nach der Lehre der katholischen Kirche von sogenannten läßlichen Sünden sich nicht ganz frei zu erhalten wisse und vielfach fehle, und deßhalb nicht umsonst um Vergebung der Sünden täglich im Gebet des Herrn flehe. Da jedoch damit der Wille des Wiedergebornen von Gott und seinem heiligen Gesetze, das er liebe, nicht entfernt werde, und dergleichen Vergehungen mehr aus der Schwäche des neuen Lebens hervorgehen, als aus einem Reste von positiver Verkehrtheit des Willens, so begründen auch Sünden der Art keine Abbrechung des neu gewonnenen Verhältnisses zu Gott, und die innere Rechtfertigung erscheine darum nicht als unwahr, obgleich auch nicht als vollkommen. Es muß hier sogleich in die Augen fallen, daß von beiden Lehrbegriffen völlig dasselbe ausgesagt wird. In beiden wird nach der Darstellung der Symbolik selbst eine nicht mehr verkehrte Richtung des Willens, und demungeachtet eine noch fortbestehende Sündhaftigkeit angenommen. Denkt man etwa, der Unterschied bestehe darin, daß die Sünden, von welchen die katholische Lehre den Gerechten nicht ganz frei seyn läßt, als läßliche bezeichnet werden, so kann ja auch die protestantische Lehre keine andere Sünden voraussetzen, als nur solche, ebendeßwegen, weil angenommen wird, daß der Wille nicht mehr verkehrt ist, mithin auch die gleichwohl noch stattfindenden Sünden das einmal gewonnene Verhältniß des Menschen zu Gott nicht mehr aufheben können. Sollen aber solche Sünden auf einen tiefer liegenden Grund des Bösen im Menschen zurückweisen, und deßwegen mit der Voraussetzung, daß die Richtung des Willens nicht mehr eine verkehrte ist, nicht vereinbar zu seyn scheinen, so muß dasselbe auch von der katholischen Lehre gelten. Denn wie soll man sich die Entstehung der sogenannten läßlichen Sünden erklären, wenn doch der Wille des Wiedergebornen Gott und sein heiliges Gesetz liebt? Eben daraus, daß der Wille nicht mehr verkehrt ist, sondern das Böse bekämpft, gleichwohl aber etwas Böses im Menschen ist, schließt ja Möhler in Beziehung auf das protestantische System, daß das Böse, etwas für sich, unabhängig vom Willen und ausser dem-

selben, Existirendes oder eine Wesenheit seyn müsse. Also muß derselbe Schluß auch in Beziehung auf das katholische System gelten, wenn der Wille zwar gut ist, aber neben dem guten Willen doch noch eine solche Schwäche des neuen Lebens besteht, daß dergleichen Vergehungen, wie die sogenannten läßlichen Sünden sind, daraus hervorgehen. In diesem Sinne kann man dann auch von dem katholischen Systeme sagen, was Möhler von dem protestantischen sagt, der Wille sey durch die Rechtfertigung nicht geheilt, weil ungeachtet der Rechtfertigung noch eine bleibende Ungerechtigkeit, eine fortwährende Sündhaftigkeit stattfinde. So dreht sich die ganze Darstellung Möhler's in einem beständigen Cirkel herum, und es möchte schwer zu sagen seyn, was durch eine so haltungslose Polemik, die dasselbe an dem einen System lobt, was sie an dem andern tadelt, wie man beinahe glauben muß, aus keinem andern Grunde, als weil einmal das eine schlechthin gelobt, das andere schlechthin getadelt werden muß, für die Wissenschaft gewonnen werden soll.

Die auf diese Weise die hervorgehobenen Gegensätze immer wieder neutralisirende Darstellung der Symbolik scheint der Meinung sehr günstig zu seyn, daß zwischen den beiden Lehrbegriffen in der Lehre von der Rechtfertigung keine wahre und wirkliche Differenz stattfinde. Es ist bekannt, daß in der neuern Zeit öfters von protestantischen Schriftstellern den Reformatoren eine zu große Hartnäckigkeit in der Festhaltung ihrer Rechtfertigungstheorie schuldgegeben, und das Urtheil ausgesprochen wurde, beide Theile lehren in der Hauptsache völlig dasselbe, und die ganze Controverse sey daher eine bloße Logomachie *). Es gibt allerdings immer auch wieder einen

---

*) Man vergl. z. B. die Recension von Marheinecke's Symbolik in Bengel's Archiv für die Theol. Bd. I. St. 2. S. 469. „Auf dem höhern Standpunkt," sagt der Verf. derselben (Bengel) „erscheint die Divergenz beider Systeme über das Dogma von der Rechtfertigung mehr als Logomachie. Beide Systeme sind unstreitig darin eins, daß ohne ächte sittliche Besserung des

Standpunkt, auf welchem noch so sehr divergirende, aber gleichwohl in der Sphäre desselben Gegensatzes sich bewegende, Rich-

Menschen die Rechtfertigung desselben, oder sein Eintritt in ein seliges Verhältniß mit Gott, unmöglich, daß aber demungeachtet die Gnade Gottes die letzte Ursache dieser wohlthätigen Aenderung sey. Nur stellt der katholische Lehrbegriff die sittliche Besserung des Menschen (bei der dann auch der Wille des Menschen wirksam seyn muß) ausdrücklich als die vorläufige Bedingung auf, unter welcher die Theilnahme an der durch Christus erworbenen Erlösung erst stattfinden kann, da hingegen die protestantische Theologie die Ertheilung der Sündenvergebung als die Grundlage der ganzen mit dem Menschen vorgehenden seligen Veränderung geltend macht. Die protestantische Theologie will bei dieser Stellung, die sie der Sündenvergebung zur moralischen Besserung gibt, nicht behaupten, daß Gott bei der Sündenvergebung und Seligkeit auf die sittliche Besserung, zu welcher er dem Menschen verhilft, ganz keine Rücksicht nehme, die katholische will die Besserung nicht als Rechtsanspruch auf die Beseligung vorstellen. Wenn die protestantische Theologie einzig und allein vermittelst des Glaubens den Menschen der Vergebung der Sünden und der Seligkeit theilhaftig werden läßt, so hat sie sich hinlänglich verwahrt, daß sie diesen Satz nicht so versteht, als könnte der wirkliche Eintritt in dieses neue glückliche Verhältniß je ohne sittliche Besserung stattfinden, sondern daß sie damit die ganze im Innern des Menschen vorgehende Veränderung als dasjenige bezeichnen will, was für Sündenvergebung und Seligkeit blos empfänglich macht. Wenn auf der andern Seite das katholische System die Heiligung sogar für das Wesentlichste der Justifikation selbst erklärt, so mag es immer den neutestamentlichen Sprachgebrauch hierin gegen sich haben, in der Sache, daß nämlich zur wirklichen Aufnahme des Sünders in ein seliges Verhältniß gegen die Gottheit vorzüglich seine innere sittliche Wiederherstellung gehöre, und die wirkliche Begnadigung ihm nur unter dieser Bedingung angeeignet werden kann, hat es selbst den wohlverstandenen Protestantismus auf seiner Seite." Die Ausgleichung besteht demnach hier darin, daß der Begriff des Glaubens auf den Begriff der moralischen Besserung zurückgeführt, aber dadurch zugleich

tungen in einem Punkte sich auffassen lassen, in welchem sie sich gegenseitig berühren, und sich mehr oder minder auszugleichen scheinen, und es mag für das praktische und apologetische Interesse sehr zweckmäßig seyn, solche Seiten entgegengesetzter Theorien hervorzuheben, wenn gezeigt werden soll, daß, ungeachtet der theoretischen Verschiedenheit der Ansichten, kein wesentliches sittlich-religiöses Moment für das Leben verloren geht. Für die Wissenschaft aber können solche Ausgleichungsversuche keinen großen Werth haben, da die rein wissenschaftliche Betrachtung es immer zu ihrer ersten Aufgabe machen muß, jede Lehrweise in ihrer charakteristischen Eigenthümlichkeit aufzufassen, und gerade bei solchen Lehren, in welchen der Gegensatz zweier Systeme zwar mehr zurücktritt, aber doch nach dem durchaus verschiedenen Charakter derselben nie ganz verschwinden kann, um so mehr darauf bedacht seyn muß, die wesentlichen Momente mit aller Schärfe hervorzuheben.

Versuchen wir es nun, die wichtigsten Differenzpunkte der beiden Theorien über die Lehre von der Rechtfertigung kurz hervorzuheben, so ergeben sich aus dem Begriffe der Heiligung, in welchen die katholische Lehre das Wesen der Rechtfertigung setzt, unmittelbar folgende zwei Bestimmungen, auf welche sich alles Uebrige zurückführen läßt: 1) die Sündenvergebung ist kein wesentliches Moment der Rechtfertigung, 2) die Rechtfertigung kann nur als eine successive Veränderung gedacht werden.

Der lutherische Lehrbegriff versteht, wie bekannt ist, unter der Rechtfertigung vorzugsweise und vor Allem den göttlichen Akt der Sündenvergebung. Wenn auch die Gerechtigkeit Christi, in deren Zurechnung vermittelst des Glaubens das Wesen der Rechtfertigung besteht, beides in sich begreift, das Negative des Austritts aus dem Zustand der Sünde, und das Po-

verflacht ist. Von demselben ausgleichenden Gesichtspunkt aus stellt Planck: Worte des Friedens an die katholische Kirche, Götting. 1809. S. 47. f. die Lehre der beiden Kirchen von der Rechtfertigung dar.

sitive des Eintritts in den Zustand der Gnade, weßwegen in den symbolischen Büchern unserer Kirche mit der remissio peccatorum auch die reconciliatio cum Deo, die adoptio filiorum, und die haereditas vitae aeternae verbunden werden (man vergl. z. B. F. C. S. 682. 685.), so ist doch der Hauptbegriff, auf welchen alles Gewicht gelegt wird, immer die Sündenvergebung, und justificari ist daher schlechthin so viel, als consequi remissionem peccatorum (Apol. der augsburg. Conf. Art. II. De justific. S. 60.). Der Mensch muß vor Allem über das Vergangene beruhigt, und der Vergebung seiner Sünden sich bewußt seyn, wenn er in ein neues beseligendes Verhältniß zu Gott soll eintreten können. Der Austritt aus dem alten Zustand der Sünde ist nur deßwegen unmittelbar der Eintritt in den Zustand der Gnade, weil hier überhaupt das Positive vom Negativen nicht getrennt werden kann, und weil ja auch der Gehorsam Christi, als der objektive Grund der durch den rechtfertigenden Glauben den Menschen zuzurechnenden Gerechtigkeit, ein doppelter war, ein passiver und ein aktiver, somit sowohl in der Aufhebung des Strafverhältnisses als in der positiven Erfüllung des Gesetzes bestund. Die katholische Lehre will nun zwar allerdings die Sündenvergebung von dem Begriffe der Rechtfertigung nicht ausschließen, aber sie läßt sie demselben eigentlich nur nebenher zur Seite gehen, sie setzt sie mehr nur voraus, als daß sie sie als ein besonderes Moment hervorhebt und fixirt, sie erwähnt sie nur, um von diesem ihr nicht zusagenden negativen Begriff sogleich zu dem positiven Begriff dessen fortzueilen, worin sie das wahre Wesen der Rechtfertigung allein finden zu können glaubt *). Wir können daher den Unterschied der beiden

*) Vergl. Conc. Trid. Sess. VI. De justific. c. 7.: Justificatio non est sola peccatorum remissio, sed et sanctificatio, et renovatio interioris hominis per voluntariam susceptionem gratiae et donorum. — Quamquam nemo possit esse justus, nisi cui merita passionis D. N. J. C. communicantur, id tamen in hac impii justificatione fit, dum ejusdem sanctissimae passionis merito per spiritum sanctum caritas Dei dif-

Lehrbegriffe mit Recht so bestimmen: während der protestantische das Positive dem Negativen völlig unterordnet, wird dagegen vom katholischen das Negative dem Positiven so untergeordnet, daß es in demselben beinahe ganz verschwindet, und schon hierin spricht sich ein wesentlich verschiedenes religiöses Bewußtseyn aus. Wie nämlich das dem protestantischen Lehrbegriff zu Grunde liegende religiöse Bewußtseyn sich rückwärts wendet, um über die Vergangenheit, von deren tiefgefühlter Schuld es sich nicht trennen kann, sich vor Allem beruhigt zu wissen, so richtet sich dagegen das religiöse Bewußtseyn des Katholiken sogleich auf das vorwärts Liegende, und sieht über das Vergangene hinweg, wie wenn es sich von selbst verstünde, daß das einmal Geschehene, der alte Zustand der Sünde, nicht weiter beachtet und zur Sprache gebracht werden darf. Es spricht sich demnach, wenn wir uns auf diesen Standpunkt stellen, um den Unterschied der beiden Lehrbegriffe nach dem Verhältniß zu bestimmen, das sie zwischen dem Negativen und Positiven der Rechtfertigung an-

---

funditur in cordibus eorum, qui justificantur, atque ipsis inhaeret. Unde in ipsa justificatione cum remissione peccatorum haec omnia simul infusa accipit homo per J. C. Cap. 9.: Quamvis necessarium sit credere, neque remitti, neque remissa unquam fuisse peccata, nisi gratis divina misericordia propter Christum: nemini tamen fiduciam et certitudinem remissionis peccatorum suorum jactanti, et in ea sola quiescenti, peccata dimitti vel dimissa esse, dicendum est, cum apud haereticos et schismaticos possit esse, immo nostra tempestate sit, et magna contra ecclesiam catholicam contentione praedicetur vana haec, et ab omni pietate remota fiducia. Sehen wir, was die letztere Stelle betrifft, darüber hinweg, daß jactare fiduciam u. s. w. nur der gegnerische Ausdruck für die protestantische Lehre ist, so ist hier mit klaren Worten ausgesprochen, daß im Akte der Rechtfertigung die Sündenvergebung nicht als ein besonderes Moment vom religiösen Bewußtseyn fixirt werden dürfe. Man vergl. ferner can. 11. 12. 13. 14.

nehmen, in dem protestantischen ein ungleich tieferes Bewußtseyn der Sünde und Sündenschuld aus, als im katholischen.

Der Begriff der Sündenvergebung muß nothwendig zurücktreten, sobald, wie im katholischen Lehrbegriff geschieht, das Wesen der Rechtfertigung in die Heiligung gesetzt wird, ebenso nothwendig ergibt sich aber auch aus dieser Begriffsbestimmung, daß die Rechtfertigung nicht als ein momentaner, sondern nur als ein successiver Akt gedacht werden kann. Die Heiligung kann ja ihrem Begriffe nach nur ein allmählig sich entwickelnder, durch verschiedene Momente hindurchgehender und fortschreitender Zustand seyn. Die Rechtfertigung des protestantischen Systems kann ebendeßwegen, weil sie nicht in die Heiligung, sondern in die Sündenvergebung gesetzt wird, nichts Successives, sondern nur etwas Momentanes seyn. Das einmal Geschehene kann nur dadurch aufgehoben werden, daß es als nicht geschehen betrachtet, oder für nicht geschehen erklärt wird. Sobald daher der Mensch sich dieses declaratorischen Aktes der Gottheit vermittelst des Glaubens bewußt geworden ist, ist die Rechtfertigung selbst in sich vollendet und abgeschlossen. Eine solche momentane Vollendung des Rechtfertigungsakts kann die katholische Lehre nicht zugeben. Was die Synode zunächst nur in Beziehung auf das Bewußtseyn von der Rechtfertigung sagt *), sofern nämlich der Gerechtfertigte in

*) De justific. c. 9.: Sed neque illud asserendum est, oportere eos, qui vere justificati sunt, absque ulla omnino dubitatione apud semetipsos statuere, se esse justificatos, neminemque a peccatis absolvi et justificari, nisi eum, qui certe credat, se absolutum et justificatum esse, atque hac sola fide absolutionem et justificationem perfici, quasi, qui hoc non credit, de Dei promissis, deque mortis et resurrectionis Christi efficacia dubitet. Nam sicut nemo pius de Dei misericordia, de Christi merito, deque sacramentorum virtute et efficacia dubitare debet, sic quilibet, dum se ipsum, suamque propriam infirmitatem et indispositionem respicit, de sua gratia formidare ac timere potest, cum nullus scire valeat certitudine fidei, cui non potest subesse falsum, se gratiam Dei esse consecutum.

Momente seines Lebens mit objektiver Gewißheit der
getheilten rechtfertigenden Gnade sich soll bewußt seyn
hat seinen Grund darin, daß die Rechtfertigung nach
olischen Ansicht immer nur etwas successiv sich Ent-
es ist, somit in keinem Momente völlig abgeschlossen
endet, weßwegen die Synode selbst von einem steten
itte der Rechtfertigung spricht *). Auf der andern
ill nun aber doch auch die katholische Kirche die Recht-
g als ein in sich vollendetes und begründetes Verhält-
Menschen zu Gott betrachten, als einen unmittelba-
, durch welchen der Mensch aus dem Zustand der Sün-
n Zustand der Gnade versetzt wird, und durch welchen
hm mitgetheilte Gerechtigkeit so in sich aufgenommen
ß sie etwas bereits Empfangenes, nicht erst etwas erst
fangendes ist. Die Rechtfertigung ist daher als ein
niß in ihm gesetzt, das zwar einer fortgehenden äußern
rung und Entwicklung fähig ist, aber doch zugleich
ine innere Einheit in sich selbst hat. Wer einmal ge-
igt ist, ist wahrhaft gerechtfertigt **), und von einem
ntum ist nur in Beziehung auf die accepta justificatio

justific. c. 10. De acceptae justificationis incremento.
ergo justificati et amici Dei ac domestici facti, euntes
virtute in virtutem, renovantur, ut Apostolus ait, de die
diem. — In ipsa justitia per Christi gratiam accepta,
perante fide, bonis operibus crescunt, atque magis ju-
cantur, sicut scriptum est: qui justus est, justificetur
uc, et iterum: ne verearis usque ad mortem justificari.
Hoc vero justitiae incrementum petit s. ecclesia, cum
t: da nobis, Domine, fidei Dei et caritatis augmentum.
aher darf auch bei denen, die die rechtfertigende Gnade durch
nden wieder verlieren, nicht auf das Unvollkommene ihrer
htfertigung geschlossen werden. De justific. can. 23.: Si quis
inem, *semel justificatum*, dixerit amplius peccare non pos-
neque gratiam amittere, atque ideo eum, qui labitur et
cat, nunquam *vere* fuisse justificatum, aut contra posse
tota vita peccata omnia etiam venialia vitare — an. sit.

die Rede. Dabei entsteht nun aber die Frage: Wie kann die katholische Lehre die Rechtfertigung als einen in sich geschlossenen und vollendeten Akt, oder als Einheit betrachten, da sie, was allein als das Momentane in dem Akte der Rechtfertigung gedacht werden kann, die Sündenvergebung, nicht besonders hervorhebt, das aber, was sie vorzugsweise geltend macht, die Heiligung, nichts Momentanes ist, sondern nur etwas Successives, in einer unendlichen Entwicklung sich Realisirendes? Sie kann diese beiden divergirenden Bestimmungen, die sie ihrem Begriffe der Rechtfertigung gibt, nur dadurch ausgleichen, daß sie theils den Begriff der Heiligung auf eine den Anforderungen des sittlichen Bewußtseyns nicht zusagende Weise herabstimmt, theils, sofern sie eine solche Hintansetzung des sittlichen Interesses nicht zugeben will, eine dem protestantischen Begriff der Rechtfertigung analoge Bestimmung zu Hülfe nimmt.

Was das Erstere betrifft, so muß hier an den bekannten freigebigen Gebrauch erinnert werden, welchen die katholische Kirche von dem Prädikat der sittlichen Heiligkeit macht. Indem sie die Rechtfertigung in die Heiligung, und die Heiligkeit in den Besitz derjenigen Eigenschaften setzt, in welchen hauptsächlich das Wesen der christlichen Tugend besteht, nimmt sie zugleich eine Vollendung derselben im zeitlichen Leben des Menschen an, die der Protestant nach seinen Begriffen von Sünde und Heiligkeit nicht zugeben kann. Welche wichtige Bedeutung diese Ansicht von dem Wesen der Heiligung in dem ganzen System des Katholicismus hat, ist hinlänglich bekannt, für den dogmatischen Begriff berufe ich mich zunächst auf die Beweisführung, mit welcher Bellarmin die protestantische Lehre, daß die Rechtfertigung in der Zurechnung der Gerechtigkeit Christi bestehe, zu widerlegen sucht. Dicunt, sagt Bellarmin De justific. II. 7. von den Protestanten, imputationem hanc propterea necessariam esse, non solum, quod vere peccatum in nobis perpetuo haereat, sed etiam, quod justitia nostra inhaerens non tam sit perfecta, ut simpliciter et absolute justificet. At causam ipsam facile refutabimus, si scripturis sanc-

tis adversarii fidem habere voluerint. Nam justitia inhaerens, sive renovatio interior, in fide, spe, caritate potissimum sita esse cognoscitur. Id enim affirmat Apostolus I. Cor. 13. — Quare si probaverimus, fidem, spem et caritatem in hac vita posse esse perfecta, probatum quoque erit, non esse necessariam imputationem justitiae Christi. Ac fidem quidem in hac vita tenuem ac languidam semper esse, docet Philippus in examine ordinandorum, et ideo non posse nos fide justificari, ut fides est opus, aut virtus, sed solum ut organum est, apprehendens Christi justitiam. At si fides in hac vita non potest esse perfecta, nunquam omnino poterit esse perfecta. Nam in alia vita non perficietur, sed evacuabitur. Quis autem credat, tam insignem virtutem nunquam futuram esse perfectam? Dafür beruft sich Bellarmin auf mehrere Stellen der Schrift. In Ansehung der Hoffnung genügt ihm die Stelle Ebr. 6, 18. f., und was die Liebe betreffe, in welcher unsere Gerechtigkeit vorzugsweise bestehe, so verstehe sich ihre Vollkommenheit ohnedieß von selbst. Testimonia divina ubique occurrunt. Nam Dominus Joh. 15. ait: majorem hac dilectionem nemo habet, ut animam suam ponat quis pro amicis suis. Constat autem plurimos homines, id est, omnes martyres hanc perfectionem caritatis attigisse. Item 1 Joh. 2, 5. Servari autem posse verbum ejus, docet idem Apostolus c. 5, 3. Denique non desunt in scripturis exempla Sanctorum, qui Deum toto corde dilexerunt. Welcher laxe und äusserliche Begriff der Heiligkeit hier vorausgesetzt ist, darf nicht erst gezeigt werden. Wie wesentlich aber ein solcher Begriff der Heiligkeit in der katholischen Rechtfertigungstheorie begründet ist, und wie nothwendig daher jede Vertheidigung derselben gegen die protestantische auf die von Bellarmin dargelegte Ansicht zurückkommen muß, geht aus der Polemik Möhler's klar hervor. Es ist schon bemerkt worden, in welchen Zusammenhang Möhler die protestantische Lehre von der Rechtfertigung zu seiner Auffassung der protestantischen Lehre von der Erbsünde setzt. Er findet in ihr eine Bestätigung der Behauptung, daß die Protestanten die Substanzialität des Bösen lehren. Die protestantische Lehre von der Rechtfertigung soll beweisen, daß

in dem Menschen etwas an sich Böses zurückbleibe. Dieß wird weiter so ausgeführt: Wenn die Protestanten lehren, daß Gott die Sünder als gerecht anschaue, ob sie gleich es nicht seyen, so liege im Hintergrund des Bewußtseyns eigentlich die Annahme, was von dem Menschen als Sünde betrachtet werde, sey wirklich vor Gott keine, sey blos eine Folge der Endlichkeit des Menschen. Nur daraus lasse sich auch begreifen, warum der allein wirksame Gott in dem doch ganz passiv sich verhaltenden Menschen nicht durchdringe, und die Sünde von Grund aus tilge: die ursprüngliche Einrichtung des Menschen bedinge schon die Sünde, die Sünde sey also nothwendig, und werde darum auch nicht von Gott angerechnet (S. 140.). Sosehr sich der Zusammenhang der Lehre von der Rechtfertigung mit der Lehre von der Erbsünde im protestantischen System von selbst versteht, so wenig folgt doch daraus etwas für den vorausgesetzten Begriff von der Substanzialität des Bösen. Der wahre Sinn der protestantischen Lehre besteht vielmehr nur in Folgendem: Sie faßt allerdings das Böse in der Natur des Menschen so tief auf, daß sie den alten Adam und seine Wirksamkeit in uns nie völlig verschwinden läßt, selbst im Zustande der Rechtfertigung und Widergeburt *). Auch in dem Ge-

*) Form. Conc. Sol. decl. III. De just. fidei S. 686.: Quando docemus, quod per operationem Spiritus sancti regeneremur et justificemur, non ita accipiendum est, quod justificatis et renatis nulla prorsus injustitia (post regenerationem) substantiae ipsorum et conversationi adhaereat, sed quod Christus perfectissima obedientia sua omnia ipsorum peccata tegat, quae quidem in ipsa natura (in hac vita) adhuc infixa haerent. Nihilominus tamen per fidem, propter obedientiam Christi (quam Christus inde a nativitate sua usque ad ignominiosissimam crucis mortem pro nobis patri suo praestitit) boni et justi pronunciantur et reputantur, etiamsi ratione corruptae naturae suae adhuc sint maneantque peccatores, dum mortale hoc corpus circumferunt. Auch das Folgende mag hier um des Verdachtes willen, welchen Möhler auf die protestantische Lehre zu werfen sucht, daß sie das

rechtfertigten und Wiedergebornen bleibt immer noch etwas Bö-
es zurück, das selbst die in dem Menschen wirkende göttliche
Gnade nicht völlig tilgt, aber nicht deßwegen tilgt sie es nicht,
weil überhaupt das ganze Verhältniß der Gerechtigkeit Christi
n dem Menschen ein blos äusserliches ist, „Christus unsere
Gerechtigkeit — ausser uns, die Ungerechtigkeit im alten Adam
n uns, die Gerechtigkeit im neuen — ausser uns" (S. 158.),
icht deßwegen weil das Böse, als ein substanzielles und essen-
ielles, so tief in dem Wesen der menschlichen Natur gegrün-
et ist, daß es von demselben nie getrennt und ausgeschieden
werden kann, sondern es soll damit nur die durch die allge-
meine menschliche Erfahrung bestätigte Thatsache ausgespro-
hen werden, daß das sittliche Bewußtseyn den Menschen nie
ür so rein und fleckenlos erklärt, daß er von jeder noch zu-
ückgebliebenen Spur des alten Adam sich freisprechen dürfte,
nd sofern dieses Bewußtseyn der dem Menschen immer noch
nhängenden Sündhaftigkeit ein allgemein menschliches, somit
uf einer objektiven Thatsache beruhendes ist, die auch die gött-
iche Gnade nicht aufheben kann, ohne die Natur des Men-
chen wesentlich zu verändern, und den Menschen zu einem
anz andern Wesen umzuschaffen, ist das Böse, dessen Be-
wußtseyn ihn in keinem Momente seines zeitlichen Daseyns
anz verläßt, allerdings eine Folge seiner Endlichkeit, und
nan kann in diesem Sinne, wenn man will, sogar sagen,
aß schon die ursprüngliche Einrichtung des Menschen die Sün-
e bedinge, aber deßwegen ist es doch ganz falsch, wenn dem
protestantischen System die Ansicht untergeschoben wird, die
Sünde sey substanziell im Menschen und deßwegen nothwendig,
und noch ferner der Wahrheit liegt die Behauptung, daß eben
die Nothwendigkeit des Sündigens in der gegenwärtigen mensch-
lichen Form der wahre Grund der Sicherheit sey, die bei dem

fortwährende Sündigen begünstige, noch beigesetzt werden: Sed neque hoc sentimus, quod liceat nobis absque poenitentia et vitae emendatione peccatis frenos laxare, in iisque perseverare et subinde pergere.

Glauben an eine blos äusserliche Rechtfertigung stattfinde, oder der Möglichkeit, sich ungeachtet des fortwährenden Sündigens so tief zu beruhigen. Es ist daher leicht zu sehen, daß der fingirte Begriff eines substanziellen oder essentiellen Bösen, auf welchen Möhler, ungeachtet der ausdrücklichen Erklärungen der symbolischen Bücher unserer Kirche über die Erbsünde, als einen nicht ursprünglichen, sondern erst gewordenen Zustand, immer wieder zurückkommt, hier nur den Widerspruch gegen die für das protestantische System charakteristische Behauptung, daß der Mensch in keiner Periode seines zeitlichen Lebens von dem Bewußtseyn einer ihm anhängenden Sündhaftigkeit sich völlig freisprechen kann, verhüllen soll. Denn da Möhler seinen Begriff des essentiellen Bösen nur deßwegen zu Hülfe nimmt, weil er ihn für die nothwendige Voraussetzung der protestantischen Behauptung hält, daß auch im Gerechtfertigten immer noch etwas Böses zurückbleibe, so muß er die Wahrheit dieser Behauptung, auch abgesehen von jener Voraussezung, die er ihr geben zu müssen glaubt, schlechthin negiren, also auch in dem Falle, wenn dieselbe, wie es allein der wahre Sinn der protestantischen Lehre seyn kann, nur auf eine unläugbare, im sittlichen Bewußtseyn des Menschen sich aussprechende Thatsache gegründet wird, und es wird daher auch von Möhler, wie von Bellarmin, eine Vollkommenheit des Zustandes der Heiligung schon im zeitlichen Leben des Menschen behauptet, bei welcher der Mensch von dem Bewußtseyn einer ihm noch anhängenden Sündhaftigkeit sich völlig soll freisprechen dürfen. Worin anders besteht demnach auf diesem Punkte der vergleichenden Betrachtung, auf welchem wir hier stehen, der charakteristische Unterschied der beiderseitigen Rechtfertigungstheorien, als nur darin, daß sich in dem protestantischen, die Heiligung von der Rechtfertigung trennenden, Lehrbegriff, ein weit tieferes sittliches Bewußtseyn ausspricht, ein heiliger Ernst, mit welchem den Protestanten alles, was Sünde heißt, erfüllt, von welchem freilich der Katholik keine Ahnung hat, wenn er zu der Heiligung, die er dem Menschen zuschreibt, und in die er das Wesen der Rechtfertigung setzt, auf dem

einfachen Wege kommt, daß er die im sittlichen Bewußtseyn des Menschen sich aussprechende Thatsache der Sünde schlechthin negirt, somit was Sünde ist, für keine Sünde erklärt. So wenig kann es daher eine Hartnäckigkeit ohne Gleichen genannt werden, daß die Lutheraner und Reformirten behaupten, die Sollicitation zur Sünde sey an sich schon Sünde, auch wenn sie vom Willen abgewiesen werde (S. 139.), daß der Protestant vielmehr die entgegenstehende Behauptung des Katholiken, daß nur in dem Fall, wenn die vom Fleische ausgehende Sollicitation zur Sünde vom Willen empfangen werde, der wirkliche Charakter einer Sünde zum Vorschein komme (S. 139.), für eine sehr oberflächliche Ansicht von dem Wesen der Sünde halten muß, indem das sittliche Bewußtseyn des Menschen, auf dessen unläugbare Aussagen wir in dieser ganzen Lehre zurückgehen müssen, sagt, daß schon in der Sollicitation zur Sünde sich nie rein und bestimmt trennen und unterscheiden läßt, was Sünde ist oder nicht, daß auch schon an der Sollicitation zur Sünde der Wille einen gewissen Antheil hat, wegen des innern verborgenen Zusammenhangs des Willens mit dem Fleisch, wegen des, jeder aktuellen Sünde vorangehenden, so tief liegenden Hangs zur Sünde, von welchem als dem zur Sünde sollicitirenden Princip nicht blos das Fleisch, sondern auch der Wille afficirt ist. Wie ist es daher zu tadeln, daß Melanchthon sich auf das christliche Bewußtseyn beruft, welches einem jeden sage, daß auch der Christ nichts weniger in seiner Gewalt habe, als sein Herz, und wie kann hierin nur eine nothwendige Folge von der äusserlichen Gerechtigkeit gesehen werden, die nicht bis in das Innerste des Menschen umwandelnd und reinigend eindringen soll? Wozu die Entrüstung über die Frage, die Melanchthon den Katholiken stellt: ob denn nicht auch die Heiligen das Ihrige suchen? Das seyen wunderliche Heilige, meint Möhler, die das Ihrige suchen, und nicht Christi Ruhm, eine seltsame Verbindung von Begriffen, die dem Katholiken zugemuthet werde, einen geizigen, unzüchtigen Heiligen zu denken, denn nach den Gesetzen der Logik hebe das Prädikat das Subjekt auf (S. 135.). Al-

lein, woher weiß denn Möhler, daß in den Heiligen, die seine Kirche verehrt, alles selbstsüchtige Wesen so vollkommen ausgetilgt war, daß sie einzig nur dem Ruhm Christi lebten, und wo gibt es einen Menschen, von welchem dieß mit vollem Rechte behauptet werden kann? Nach den Gesetzen der Logik hebt allerdings das Prädicat das Subject auf, aber ebendeßwegen lehrt dieselbe Logik (deren Kanones, wenn auch nicht dieselbe Heiligkeit, wie die kirchlichen, doch in jedem Fall dieselbe Unverletzlichkeit haben), daß mit einem Subject nur ein solches Prädicat verbunden werden darf, das dem Subject wirklich zukommen kann, und es können daher allerdings keine andere, als sehr wunderliche Heilige zum Vorschein kommen, wenn das Prädicat heilig schlechthin und unbedenklich einem Subject gegeben wird, welchem es auch im besten Falle nur in einem sehr beschränkten Sinn zukommen kann, weil es keinen Menschen gibt, von welchem sich mit objectiver Gewißheit sagen läßt, daß er vollkommen rein und heilig ist.

Aus dem Bisherigen ergibt sich die nothwendige Folgerung: Ist die Heiligung, wie es ihr Begriff mit sich bringt, nur eine relative und unvollkommene, so ist eine Rechtfertigung, die den Menschen in ein wahrhaft beruhigendes Verhältniß zu Gott setzt, entweder gar nicht möglich, oder sie kann nicht auf die Heiligung gegründet werden. An der Möglichkeit der Rechtfertigung zu verzweifeln, widerstreitet dem religiösen Bewußtseyn des Menschen, es bleibt also nur das zweite übrig. Kann nun aber die Rechtfertigung nicht auf die Heiligung gegründet werden *), worauf soll sie gegründet werden, wenn nicht dar=

*) Statt der Heiligung kann hier auch die Liebe gesetzt werden, da nach der katholischen Lehre die Liebe das Princip der Heiligung ist. Daher findet hier seine Stelle, was Melanchthon in der Apol. der augsb. Conf. Art. II. De justific. S. 81. sagt: Si fides accipit remissionem peccatorum propter dilectionem, semper erit incerta remissio peccatorum, quia nunquam diligimus tantum, quantum debemus, imo non diligimus, nisi certo statuant corda, quod donata sit nobis remissio peccatorum.

uf, daß der Mensch vor allem der Vergebung der Sünde ge-
iß seyn darf? Nur das Bewußtseyn, daß er sich als einen
on der Sünde Abgewandten, aus dem Zustande der Sünde
nd Sündenschuld Herausgetretenen betrachten darf, gibt ihm
e wahre Beruhigung, und bringt ihn in das Verhältniß der
echtfertigung zu Gott. Indem nun der Katholicismus in
iner Rechtfertigungstheorie den Zustand, aus welchem der
lensch erst heraustreten soll, nicht besonders fixirt, ihn gleich-
m ignorirt, sich von der Gerechtigkeit ausser uns, die die
ünden vergibt, sogleich zu der Gerechtigkeit in uns wendet,
e uns gerecht und heilig machen soll, und darauf allein die
echtfertigung des Menschen vor Gott gründen will, gibt
erselbe dadurch auf der einen Seite deutlich zu erkennen, daß
m das tiefere sittliche Bewußtseyn von der Sünde und Sün-
enschuld, von welchem der Protestantismus durchdrungen ist,
hlt, die Anerkennung, daß der Mensch vor allem einen gnä-
igen, die Sünden vergebenden, Gott haben muß, ehe er in
ch selbst irgend eine Spur der Heiligung finden kann, auf der
ndern Seite kann er sich aber doch das Geständniß, wie unvoll-
ommen und relativ die Rechtfertigung immer bleibt, wenn sie
i die Heiligung gesetzt wird, nicht ganz verbergen. Auch der
erechte weiß sich ja von Sünden nicht frei zu erhalten, und
ündigt vielfach. Aus diesem Grunde muß auch der Katholicis-
mus, um sich nicht durch das Mangelhafte einer nur successiv
ch entwickelnden Rechtfertigung den Begriff derselben zerstören
u lassen, darauf bedacht seyn, die Rechtfertigung in einem
unkte aufzufassen, in welchem sie als Einheit erscheint. Es
leibt daher nur der zweite der zuvor unterschiedenen Fälle übrig:
er Katholicismus glaubt selbst das im Begriffe der Rechtferti-
ung liegende sittliche Interesse nur dadurch wahren zu können,

---

Ita adversarii, dum requirunt fiduciam propriae dilectionis in remissione peccatorum et justificatione, evangelium de gratuita remissione peccatorum prorsus abolent, cum tamen dilectionem illam neque praestent neque intelligant, nisi **credant, gratis accipi remissionem peccatorum.**

daß er sich auf einen Standpunkt stellt, welcher dem des Protestantismus analog ist. Diese Wendung besteht mit Einem Worte darin, daß an die Stelle der protestantischen justitia Christi imputata die justitia habitualis gesetzt wird. Dieser Begriff der habituellen Gerechtigkeit, und ihr Verhältniß zu der zugerechneten Gerechtigkeit Christi muß nun hier untersucht werden.

Bellarmin, von dessen Darstellung wir auch hier ausgehen wollen, gibt auf die Einwendung, die die Protestanten aus dem objectiven Begriff der Gerechtigkeit und der Unvollkommenheit der menschlichen Gerechtigkeit gegen die katholische Lehre von der Rechtfertigung erheben, die Antwort (De justif. II, 14.): Hoc argumentum, si quid probat, probat justitiam actualem non esse perfectam: non autem probat, justitiam habitualem, qua formaliter justi sumus, non esse ita perfectam, ut absolute, simpliciter et proprie justi nominemur, et simus. Non enim formaliter justi sumus opere nostro, sed opere Dei, qui simul maculas peccatorum tergit, et habitum fidei, spei, et caritatis infundit. Dei autem perfecta sunt opera (V. Mos. 32.) Unde parvuli baptizati vere justi sunt, quamvis nihil operis fecerint. Hierauf untersucht Bellarmin die Frage: ob die inhärirende Gerechtigkeit, durch welche wir formaliter gerecht sind, die habituelle oder actuelle Gerechtigkeit sey, oder in beiden zugleich bestehe? Darüber seyen die katholischen Theologen, so einstimmig sie die wahre Gerechtigkeit für eine uns inhärirende erklären, verschiedener Meinung. Er aber glaube, daß mit der Schrift, dem Tridentiner Concil, den Zeugnissen der Väter, und mit der Vernunft die Ansicht mehr übereinstimme: solam esse habitualem justitiam, per quam formaliter justi nominamur, et sumus: justitiam vero actualem, id est, opera vere justa justificare quidem, ut sanctus Jacobus loquitur, cum ait c. 2. ex operibus hominem justificari, sed meritorie, non formaliter. In Ansehung der Schrift genügen diejenigen Zeugnisse, nach welchen wir durch die Sacramente gerechtfertigt werden (Joh. 3, 5. Ephes. 5, 26. Tit. 3, 5.). At certe sacramenta non justificant, nisi concurrendo per modum instrumenti ad infusionem justitiae habitualis. Nam si justificare deberent exci-

tando actualem fidem et dilectionem, frustra adhiberetur baptismus infantibus, et frustra baptizarentur, vel reconciliarentur ii, qui vi morbi alicujus usum rationis et sensuum amisissent. Was das Tridentiner Concil betreffe, so könne hierüber kein Zweifel seyn. Nam quod agnoscat Concilium habitualem justitiam, patet ex Sess. VI. cap. 7., ubi dicit, causam formalem justificationis esse justitiam, sive caritatem, quam Deus unicuique propriam infundit, secundum mensuram dispositionum, et quae in cordibus justificatorum inhaeret. Quae certe non conveniunt proprie, nisi in justitiam habitualem. Illa enim est, quae requirit dispositiones, illa, quae proprie infunditur ab alio, non a nobis exhibetur, illa, quae vere, et permanenter inhaeret, cum non sit actus transiens, sed qualitas permanens. Quod autem idem Concilium negat, per actualem justitiam nos formaliter justificari, intelligi potest ex eodem capite, ubi Concilium docet, unicam esse formalem causam justificationis; non igitur justificamur formaliter per habitualem et actualem justitiam, cum istae duae sint, non una. Adde, quod idem Concilium in eadem sessione sexta, canone tertio, distinguit gratiam justificationis ab actibus fidei, spei, et dilectionis. Dasselbe erhelle aus dem mit der Auctorität desselben Concils verfaßten römischen Katechismus, welcher in dem Abschnitt über die Taufe sage: Est autem gratia, quemadmodum Tridentina Synodus ab omnibus credendum poena anathematis proposita decrevit, non solum, per quam peccatorum fit remissio, sed divina qualitas in anima inhaerens, ac veluti splendor quidam et lux, quae animarum nostrarum maculas omnes delet, ipsasque animas pulchriores et splendidiores reddit. Bald nachher sage der Verfasser derselben Schrift, daß wir durch diese Qualität zu allen Pflichten der christlichen Frömmigkeit geschickt gemacht werden, und es gehen aus ihr alle frommen und sittlichen Handlungen hervor. Dadurch werde der Sinn des Tridentiner Concils deutlich erklärt, und es sey durchaus unmöglich, was das Concil von der causa formalis sage, auf die justitia actualis zu beziehen. Zur weiteren Erklärung des Begriffs der habituellen Gerechtigkeit dient auch noch, was Bellarmin

unter den Vernunftgründen für seinen Satz: nos formaliter justificari per habitum, non per actum, hervorhebt, daß das Wesen der Gerechtigkeit nicht blos im werkthätigen Handeln bestehe. Wie ein Mensch ein Sünder genannt werde, nicht weil er schlecht handle, sondern weil, auch abgesehen von der vorübergehenden schlechten That, eine Verkehrtheit, und eine Befleckung, als habitus, in ihm zurückbleibe, so werde formaliter gerecht nicht genannt, wer gerecht handle, sondern wer die Gerechtigkeit als bleibende Eigenschaft in sich habe (qui habet in se justitiam et rectitudinem per modum habitus permanentem, oder, qui per habitum ita dispositus est, ut possit, quando velit, facile, perfecte et cum delectatione operari justitiam). Hieraus erhellt deutlich, welchen Begriff die katholische Dogmatik mit ihrer habituellen Gerechtigkeit verbindet. Daß nun aber auch Möhlers Entwicklung auf demselben Begriff beruht, kann bei der Vergleichung derselben mit der bellarmin'schen Darstellung nicht geläugnet werden. Eine Beschaffenheit des Willens, wie sie der katholische Begriff von Rechtfertigung verlange, könne zwar, bemerkt Möhler (S. 129.), nicht das Werk eines Augenblickes seyn, vielmehr nur als das Ergebniß einer durch verschiedene Momente hindurchgehenden Geschichte des Geisteslebens sich darstellen, aber, so führt nun Möhler das Successive der Rechtfertigung auf eine momentane Einheit zurück, von dem Zeitpunkt an, in welchem unsere Erkenntnißkräfte mit zweifelloser Entschiedenheit in die geoffenbarten Wahrheiten eingehen, bewege sich die ringende Seele durch Furcht und Hoffnung, durch reuevollen Schmerz und sehnsuchtsvolle Liebe, durch Kampf und Sieg, bis zu dem glückseligen Augenblicke hindurch, wo sich alle zerstreuten bessern Kräfte auf höhern Impuls zur Erkämpfung eines entscheidenden Sieges concentriren, durch die volle Einsenkung des heiligen Geistes die Vereinigung mit Christus vollzogen wird, wir ihm ganz angehören, und er sich in uns freudig wiedererkennt. Dieser entscheidende Moment der Rechtfertigung ist erreicht, die Eine große That, die der göttlichen Wiederannahme an Kindesstatt, die Rechtfertigung, erfolgt, wie Möhler weiter ausführt (S. 130.), wenn der Geist

von der Creatur hinweg und zu Gott hingewendet, wenn der Wille geheilt und die innerste Gesinnung geheiligt ist. „Da die katholische Kirche die Sünde von dem freien Willen ableitet (d. h. keine Erbsünde annimmt), so kann sie dieselbe nicht mehr in dem auf diese Weise gerechtfertigten Menschen vorhanden betrachten. Denn wenn auch durch die lange Gewohnheit des Sündigens im Körper und in den niedern Seelenvermögen eine mechanische Fertigkeit erzeugt wird, sich nach derselben Richtung fortzubewegen, und die neue Willensrichtung darum noch nicht sogleich alle Bewegungen der Seele und des Körpers in ihren Kreis zieht, so kann doch, da dem im Geiste Wiedergebornen dieselben fremd und ein Abscheu geworden, da Geist und Fleisch völlig auseinandergetreten sind, und sich im Kampfe als zwei von einander Getrennte darstellen, auch den Willen eine ihm entgegengesetzte, aber doch beherrschte Richtung nicht beflecken, und darum auch keine Sünde begründen. Geht also der Wille nicht in das Begehren des Fleisches ein, oder dieses nicht in den Willen, findet demnach keine Einwilligung statt, so auch keine Sünde. Der Begierlichkeit ist sonach im Wiedergebornen das böse Gift genommen, indem sie aus dem innern Menschen in den äußern zurückgedrängt ist *). Inzwischen ist dieses Auseinandertreten des innern und äußern Menschen nur als Moment zu betrachten, denn die fortgesetzte heilige Uebung vereinigt nach und nach wieder die beiden sich fliehenden Richtungen, so daß die niedere mit dem geheiligten Geist sich in stufenweisem Fortschreiten harmonisch bewegen lernt. Doch harret der Wiedergeborene der Erlösung von dem Leibe mit Sehn-

*) Was man sich hier unter dem bösen Gift der Begierlichkeit denken soll, ist schwer zu sagen, da ja nach katholischer Ansicht die Sinnlichkeit an und für sich nichts Giftiges enthalten kann, und alles Böse nur in der actuellen Selbstbestimmung des Willens liegen soll. Von einem Gift der Begierlichkeit kann nur die Rede seyn, wenn das Wesen der Erbsünde in die concupiscentia gesetzt wird. Wozu also der in jedem Falle zweideutige, nur Mißverständnisse begünstigende Ausdruck?

a forma extrinseca, quomodo res dicitur cognita per cognitionem, quae est in mente, et paries dicitur visus per visionem, quae est in oculo: tamen, cum in aliquo duae sunt formae contrariae, una inhaerens, altera extrinseca, sine dubio denominatio absoluta sumitur ab inhaerente forma potius, quam ab extrinseca. Si quis enim aethiopem candida veste indueret, non recte diceret, hic aethiops est albus, sed contra recte diceret, hic aethiops est niger, quoniam magis pertinet ad eum propria et inhaerens nigredo, quam ille ascititius candor externus. Sic igitur, si hominem vere impium et injustum per inhaerentem injustitiam induas per apprehensionem et cogitationem justitia Christi, non recte pronunciabis eum justum, sed impium et injustum justissime nominabis *). Dieser Argumentation stimmt auch Möhler ganz bei, wenn er sagt (S. 139.) „Es wird von Gott versichert, daß er die Sünden der Glaubigen vor seinen Augen verberge, oder diese als gerecht anschaue,

*) Dieselbe rein empirische, den Begriff aus dem Gegebenen abstrahirende, nicht aber das Gegebene durch den Begriff bestimmende Ansicht tritt in dem Widerspruch gegen den lutherischen Satz hervor, quod baptismus tollat reatum peccati originalis, etiamsi materiale peccati maneat, videlicet concupiscentia, oder manere peccatum, tametsi non imputetur (Apol. der augsb. Conf. I. 12.), die Sünde bleibe nur materiell, nicht aber formell. Sublata rei forma, entgegnet Bellarmin De amiss. gr. et statu pecc. V. 7., non manet ejus rei ratio sive natura, cum forma sit praecipua pars naturae, immo sit ipsa ratio et quidditas rei. — Porro reatus est relatio, cujus proximum fundamentum est actus malus, sive iniquitas. Non potest autem relatio a fundamento proximo separari, quia ex ipso fundamento naturaliter et necessario sequitur. Jam igitur si concupiscentia etiam in renatis — quomodo separari potest reatus, id est, dignitas et meritum poenae ab ea re, quae natura sua est digna poena, et meretur poenam? Eine Verschiedenheit der Anschauungsweise (der Gegensatz des apriorischen und aposteriorischen Standpunkts), die in den ganzen Gegensatz des Protestantismus und Katholicismus tief eingreift.

bschon sie es nicht seyen. Nun ist es wohl gewiß sehr schwer u begreifen, wie es doch Gott auch angehen möge, daß er sich elbst etwas verbergen, oder wie er irgend etwas anders anschauen könne, als es in sich selbst ist, also wie ein wirklicher Ungerechter als gerecht ins göttliche Bewußtseyn könne aufgenommen werden.“ Die ältern protestantischen Theologen scheint wirklich dieses Argument in einige Verlegenheit gesetzt zu haben. Chemniz wenigstens weiß a. a. O. darauf nur dieß zu erwiedern: Quid vero haec argumenta aliud ostendunt, quam Pontificios n doctrina justificationis, relicta evangelii luce, quaerere sententiam, quae conformis et consentanea sit philosophicis opinionibus, aut certe legalibus sententiis de justitia? Evangelium vero pronunciat, esse sapientiam in mysterio absconditam, quam nemo principum hujus seculi cognovit I. Cor. 2, 7. 8. deo, cum habeamus sententiae nostrae in scriptura certa et firma fundamenta, non est curandum, etiam si incurrat in abnurditatem philosophicam. Allein diese philosophische Absurdität ist nur eine scheinbare, und in jedem Fall eine solche, die auch die katholische Lehre auf dieselbe Weise trifft. Der Widerspruch, welcher in der Behauptung liegen soll, daß von Gott für gerecht gehalten oder erklärt wird, wer der That und Wirklichkeit nach ungerecht ist, entsteht nur dadurch, daß von dem wahren Begriff des die Zurechnung der Gerechtigkeit Christi vermittelnden Glaubens abstrahirt, und der Glaube als die bloße Meinung genommen wird, es sey gerecht, wer an sich ungerecht ist. Der Glaube aber, als das Princip der Rechtfertigung auf der Seite des Menschen, ist ebenso gut ein dem Menschen selbst inhärirendes Princip der Gerechtigkeit, als die habituelle Gerechtigkeit der katholischen Lehre, er ist, wie diese, in habitus, vermöge dessen der Mensch der Potenz nach gerecht ist, wie er in der Folge auch actuell gerecht werden soll. Soll nun die Potenz nicht für den actus gelten, das Princip nicht für die Reihe der Momente, die sich aus dem Princip entwickeln sollen, die Gesinnung nicht für die That, so muß auch von dem Verhältniß, in welches die katholische Lehre die habituelle Gerechtigkeit zur actuellen setzt, die Einwendung gelten, es sey

in der Einheit des Bewußtseyns reflektiren kann. Während es in seinem Glauben, sofern in ihm das Erkenntnißvermögen sich äußert, den Menschen seinen Blick nach außen richten heißt, um das Aeußere in sein Inneres aufzunehmen, läßt es dieselbe Richtung in der Liebe sogleich wieder von innen nach außen gehen, um das in das Innere Aufgenommene äußerlich darzustellen, und so ist nun zwar der Blick des Menschen auf beiden Seiten seines Wesens, der Erkenntniß- und Willens-Seite, nach außen gerichtet, aber auch in diese beiden Richtungen so getheilt, daß keine Nöthigung vorhanden ist, ihn auch in die Tiefe seines Innern zu kehren *). Es hängt dieß zwar sehr

*) Der Glaube im protestantischen Sinn ist ausschließlich weder ein Erkennen noch ein Wollen, ob er gleich diese beiden Elemente in sich enthält. Deßwegen definiren die Reformatoren den Glauben vorzüglich als ein Vertrauen (die fides als fiducia), als die festeste und gewißeste Zuversicht des in Gott ruhenden Gemüths, und wenn sie auch bald das Erkennen bald das Wollen im Glauben besonders hervorheben, so wollen sie doch den eigentlichen Begriff des Glaubens weder auf das Eine noch das Andere beschränkt wissen. Melanchthon gibt in seinen Loci theol. Ed. 1562. S. 226. vgl. S. 236. folgende Definition des Glaubens: Fides est assentiri universo verbo Dei nobis proposito, adeoque et promissioni gratuitae reconciliationis, donatae propter Christum mediatorem, estque fiducia misericordiae Dei, promissae propter Christum mediatorem. Nam fiducia est motus in voluntate, necessario respondens assensioni, seu quo voluntas in Christo acquiescit, quod cum fit accenditur spiritu s. et nova luce. Die fides oder fiducia ist also zwar ein motus in voluntate, aber quo voluntas in Christo acquiescit. Calvin definirt zwar Inst. chr. rel. III. 2, 7. den Glauben als ein Erkennen, bleibt aber ebenso wenig bei diesem Begriff stehen. Justa fidei definitio nobis constabit, si dicamus, esse divinae erga nos benevolentiae firmam certamque cognitionem, quae gratuitae in Christo promissionis veritate fundata, per spiritum sanctum et revelatur mentibus nostris, et cordibus obsignatur. Deßwegen betrachtet Calvin als den eigentlichen Sitz des Glaubens das Herz, und macht mit

ausgeht, in welchem alle geistige Thätigkeit des Menschen sich concentrirt, und das individuelle persönliche Leben seinen innersten Sitz und Heerd hat, ist er doch zugleich ein Verzichtthun auf alles Persönliche, auf das eigene Selbst, eine bloße Richtung auf das von Gott Dargebotene, eine reine, vom tiefsten Gefühle der eigenen Bedürftigkeit durchdrungene, Hingebung an dasselbe, ein Akt, welcher, so intensiv und inhaltsreich er ist, doch nur ein Akt der Receptivität ist, nur als Organ das Gegebene aufnehmen und sich nicht in eigener selbstständiger Bedeutung fixiren will. Und wie er auf den Mittelpunkt des menschlichen Wesens zurückgeht, und dem geistigen und religiösen Leben des Menschen seine intensivste Bedeutung dadurch gibt, daß der Mensch in ihm auf der einen Seite für sich selbst durch die Sünde nichts ist, auf der andern durch die Gnade das Höchste in sich aufnehmen soll, so erfaßt er auch sein Objekt, die Gnade der Erlösung, in ihrem Mittelpunkte, in dem durch die Gerechtigkeit Christi vermittelten göttlichen Akte der Sündenvergebung. Betrachten wir diesen Begriff des Glaubens, wie er im protestantischen System bestimmt werden muß, auch nur in psychologischer Hinsicht, so erhellt schon hieraus, wie sehr das katholische System dem protestantischen an Tiefe nachsteht. Das katholische System hält sich in dieser Lehre nur entweder an die eine oder die andere Seite des menschlichen Wesens, entweder an das Erkenntnißvermögen, oder das Willensvermögen, das Vermittelnde aber, das in der Mitte zwischen diesen beiden Thätigkeiten Liegende, das ebendeßwegen sich nicht blos auf eine einzelne Seite des menschlichen Wesens bezieht, sondern nur in der Tiefe desselben erfaßt werden kann, als die Einheit und der Mittelpunkt, in welchem der Mensch seines ganzen Seyns und Wesens, seines wahren Selbsts sich bewußt wird (welches Selbstbewußtseyn, da in ihm das Bewußtseyn der Sünde mitgesetzt ist, Gott gegenüber, nur das Bewußtseyn des eigenen Nichts seyn kann), wird von ihm nirgends beachtet. Es fehlt ihm der tiefere Blick in das Innere der menschlichen Natur, ein Standpunkt, auf welchem sich ihm die Totalität des menschlichen Wesens

und die Liebe, die dem Glauben zur Seite gestellt wird, ist auch wieder etwas anderes, als der protestantische Glaube, da in der Liebe schon eine Richtung des Willens vorherrscht, und das protestantische System eben aus diesem Grunde erst aus dem Glauben in seinem Sinne die Liebe hervorgehen läßt. Was könnte demnach dem katholischen System dieselbe Tiefe und Innerlichkeit geben, die das protestantische durch seinen Begriff des Glaubens erhält? Gleicht jenes nicht einer psychologischen Theorie, welche gerade dem Gefühl, das, als das Mittlere, auch der Mittelpunkt des geistigen Lebens ist, keine Stelle im Ganzen zu geben weiß *)?

*) Es ist hier der schicklichste Ort, die von Möhler in einem eigenen Paragraphen (§. 20. S. 188.) hervorgehobene Differenz über die Gewißheit der Rechtfertigung und Seligkeit kurz zu berühren. Er findet den Grund auch dieser den Protestanten eigenthümlichen Lehre in der Leichtfertigkeit, mit welcher sie den Blick von dem sittlichen Zustande des Menschen ganz wegzuwenden gewohnt seyen, und stellt dieselbe, wie in travestirendem Tone, so dar (S. 194.): „Nach protestantischer Weise dürfte man nur einen jeden fragen: was er von sich selbst meyne, und er müßte schon in seinem Leben als ein Heiliger betrachtet werden. Der Zweifel Anderer an seiner Aussage entkräftete die symbolische Lehre. Als Ironie auf diese erkennen sie gar keine Heiligen an. Ich glaube, daß es mir in der Nähe eines Menschen, der seiner Seligkeit ohne alle Umstände gewiß zu seyn erklärte, im höchsten Grade unheimlich würde, und des Gedankens, daß etwas Diabolisches dabei unterlaufe, wüßte ich mich wahrscheinlich nicht zu erwehren." Da die Protestanten die Rechtfertigung und die Seligkeit durchaus von dem Glauben abhängig machen, so ist es natürlich, daß sie, wenn die Bedingung vorhanden ist, auch an der Realität des an die Bedingung Geknüpften nicht zweifeln können. Daß sie aber die durch den Glauben vermittelte Gewißheit der Rechtfertigung und Seligkeit nicht blos als etwas rein Willkührliches betrachten, geht nothwendig aus der ganzen Lehre vom Glauben hervor. Sie ist keineswegs etwas Stehendes, schlechthin Gegebenes, sondern ganz durch die Beschaffenheit des Glaubens bedingt. Wie daher der Glaube zwar auf der einen Seite

Wie nun in allem diesem nur der pelagianische Grundcharakter des katholischen Systems sich weiter fortbildet und aus-

---

stark und fest, auf der andern aber auch wieder schwach und verzagt ist, so kann es sich auch mit jener Gewißheit nicht anders verhalten. Deßwegen unterscheidet Melanchthon gerade in der von Möhler S. 189. gerügten Stelle der Loci theol. Ed. I. (Ausg. von Augusti S. 116.) sehr richtig eine doppelte Seite dieser Frage, eine objektive und subjektive: Duplex quaestio est. Nam priore de voluntate Dei erga nos, non de nostris affectibus: posteriore de nostris tantum affectibus quaeritur. Et scholastici quidem foedissimo errore neutrum sciri posse tradiderunt, ut vel hoc solo loco satis appareat, nihil fuisse spiritus in toto isto genere. — Equidem sic sentio: primum, quod ad divinam voluntatem attinet, fidem non aliud esse, nisi certam et constantem fiduciam benevolentiae divinae erga nos. Voluntas Dei cognoscitur, sed fide ex promissione seu evangelio. Non enim tribuis gloriam veritati Deo, si ita velle Deum, ut evangelio testatus est, non credis. — Quid autem de operibus Dei in nobis ipsis? Scirene possumus, an spiritum Dei conceperimus in pectore nostro? Respondeo, fructus spiritus sancti testantur nobis, quod in pectore nostro versetur. Sentit autem quisque, verene et ab animo oderit et abominetur peccatum. Sentit quisque, num timeat Deum, num credat Deo. Findet also hierin gleichwohl eine wirkliche Differenz der beiden Lehrbegriffe statt, und hat sich die Tridentiner Synode Sess. VI. c. 9. nicht ohne Grund dahin erklärt: quilibet, dum se ipsum suamque propriam infirmitatem et indispositionem respicit, de sua gratia formidare et timere potest, cum nullus scire valeat certitudine fidei, cui non potest subesse falsum, se gratiam, Dei esse consecutum, so können wir hierüber nur so urtheilen: Wie der Glaube selbst nach der protestantischen Betrachtungsweise zwei verschiedene Seiten hat, eine göttlich starke und eine menschlich schwache, so hält sich jede der beiden Kirchen vorzugsweise an eine, die protestantische an die erstere, die katholische an die letztere (wie die Worte der Synode sehr deutlich ausdrücken). Beides aber hat seinen Grund in der Eigenthümlichkeit der beiden Systeme. Je tiefer das protestan-

prägt, bedarf keiner ausführlichen Nachweisung. Da dem katholischen System der protestantische Begriff des Glaubens und alles denselben Bedingende völlig fehlt, so weiß es auch nichts von einer solchen Hingebung des Gemüthes an Gott, bei welcher der Mensch, im vollen Gefühl seiner Heilsbedürftigkeit, in Ansehung seines Heils sein ganzes Vertrauen nur auf die göttliche Gnade setzt. Der Mensch hat in seiner eigenen Natur, in seinem freien Willen, welcher dasselbe Vermögen zum Guten, wie zum Bösen ist, soviel eigene Kraft zum Guten, daß sich die göttliche Gnade immer nur mitwirkend, nur fördernd und unterstützend, zur eigenen Selbstthätigkeit des Menschen verhalten kann. Das Bewußtseyn des freien Willens, und der im freien Willen liegenden Kraft zum Guten, begründet für sich schon die Möglichkeit und Gewißheit der Rechtfertigung, die hinzukommende göttliche Gnade kann daher nur die Realisirung des Verhältnisses, in das der Mensch durch die Rechtfertigung zu Gott treten soll, erleichtern. Fördernd und unterstützend wirkt in dieser Beziehung die göttliche Gnade, sofern die christliche Lehre die natürliche Erkenntniß

tische den Begriff des Glaubens aufzufassen sucht, desto tiefbegründeter wird auch das in dem Glauben sich aussprechende Bewußtseyn der Seligkeit. Je äußerlicher dagegen der katholische Begriff des Glaubens ist, desto mehr muß es auch diesem Bewußtseyn an intensiver Stärke fehlen. Der Gegensatz ist in letzter Beziehung eigentlich dieser: Wie das Bewußtseyn des Protestanten von der Seligkeit in der Tiefe und Innerlichkeit des Glaubens wurzelt, so hat es bei dem Katholiken seinen Grund nur in seiner Gemeinschaft mit der äußern seligmachenden Kirche, welcher er durch den Glauben im katholischen Sinne des Worts angehört. Gleichwohl soll, wie Marheinecke a. a. O. S. 58. mit Recht bemerkt, dieser Glaube, der nicht die Gewißheit der Seligkeit mitenthält, die geoffenbarte Wahrheit schlechthin besitzen, und nur Infallibeles zum Gegenstand haben. Welcher Widerspruch also: ein Glaube der infallibel ist, wenigstens Infallibeles glaubt, aber die Gewißheit der Seligkeit, dem, der ihn hat, nicht gewährt!

des Wahren und Guten vermehrt und befestigt, und wenn nun der Mensch die ihm auf diese Weise mitgetheilten göttlichen Wahrheiten für wahr hält oder glaubt, dieser Glaube, mit welchem sich auch noch der bei der menschlichen Thätigkeit mitwirkende Beistand des heil. Geistes verbindet, auf den Willen und die moralische Gesinnung einen höchst wohlthätigen Einfluß haben muß. Der Glaube wirkt daher zur Rechtfertigung mit, indem er den Willen bewegt und belebt, wodurch in dem Willen das Princip der Liebe wirksam wird. Dieses Princip der Liebe ist es, das dem Glauben, wenn er durch sie praktisch wird, seine bestimmte Form und Gestalt gibt, weßwegen die katholische Dogmatik die Liebe als die Form des Glaubens, oder, wie sie Möhler nennt (S. 185.), als die substanzielle Form des Glaubens, und den Glauben als die fides caritate formata bezeichnet. Rechtfertigend ist daher der Glaube nur, sofern er durch seinen den Willen bestimmenden Einfluß in der Liebe praktisch wird. In diesem Sinne mag Möhler immerhin sagen (a. a. O.): „ist die Anschließung des Menschen an Christus eine bloße Gedankenverbindung, ein leerer Gefühls- oder Phantasie-Zusammenhang mit Christus, ein bloßes Anerkennen der christlichen Heilswahrheiten, im Gegensatz sowohl mit den in der lebendigen Willensgemeinschaft mit Christus verrichteten Werken, als mit der durch den Glauben erzeugten Liebe und allen übrigen Tugenden, so ist dieser Glaube keineswegs allein vermögend, gottgefällig (gerecht) zu machen: wird er dagegen als die den ganzen Menschen beherrschende neue göttliche Gesinnung, als der neue lebendige Geist begriffen (fides formata), so ist ihm allein auch nach dem katholischen System die Macht gegeben, zum Kinde Gottes zu erheben und zu beseligen, denn er, der alleinige, umfaßt in diesem Sinne alles." Wenn aber in dem Ersteren, wie es nach dem Zusammenhang der Stelle die Absicht Möhlers seyn muß, ein Gegensatz der katholischen Lehre gegen die protestantische ausgedrückt werden soll, so ist dieß durchaus unrichtig, da die protestantische den Glauben nie in diesem leeren nichtssagenden Sinne genommen hat, und wenn das Letztere den allein rechtfertigenden Glauben der ka-

tholischen Lehre ebenso vindiciren soll, wie er der protestantischen angehört, so ist dieß nur scheinbar, da, wie sogleich hinzugesetzt wird, das Substanzielle des Glaubens die Liebe, also auch nur die Liebe im Glauben das eigentliche Princip der Rechtfertigung ist. Von einem allein rechtfertigenden Glauben könnte die katholische Lehre nur dann reden, wenn sie, wie die protestantische, die Liebe als bloße Aeußerung des Glaubens betrachten könnte. Dieß ist aber dadurch unmöglich gemacht, daß sie den Glauben vorzugsweise, oder eigentlich ausschließlich, nur in das Erkennen setzt. Ist nun dem Erkennen gegenüber die Liebe das Wollen, so ist ebendeßwegen mit der Liebe schon ein anderes Princip gesetzt, und das Moment der Rechtfertigung im Glauben geläugnet. Die Hauptsache der katholischen Lehre bleibt daher immer, daß der Mensch dadurch gerechtfertigt wird, daß sein Wille eine entschiedene Richtung auf das Gute erhält, oder der Vorsatz in ihm lebendig wird, die Lehre Jesu praktisch zu befolgen, eine Rechtfertigungstheorie, in welcher, wenn wir zunächst bei dieser Fassung derselben stehen bleiben, die katholische Lehre ganz mit der socinianischen zusammenstimmt, weßwegen auch Möhler selbst in seiner Darstellung des socinianischen Lehrbegriffs nicht umhin kann zu erklären, was die Socinianer von dem rechtfertigenden Glauben vorbringen, daß er die in Werken thätige Kraft als seine wesentliche Form an sich habe und von derselben nur in Gedanken getrennt werden möge, sey sehr gut, und aus den katholischen Schulen entlehnt (S. 633. f.) Wenn wir nun auch, um nicht mit Unrecht den unläugbaren Pelagianismus des socinianischen Lehrbegriffs in seinem ganzen Umfange dem katholischen beizulegen, den wesentlichen Unterschied beider nicht übersehen wollen, so bleibt doch auch so vom pelagianischen Element noch mehr als genug übrig. Denn die Differenz dürfen wir doch nicht hoch anschlagen, daß die Socinianer die göttliche Gerechterklärung oder Rechtfertigung erst nach erfolgter Heiligung eintreten, die Katholiken aber die Heiligung und Sündenvergebung in dem Einen Akte der Rechtfertigung zusammenfallen lassen (S. 635.). Vielmehr können wir in diesem Einen Akte der Rechtfertigung, wenn das katholische System

auf ihn besonderes Gewicht legen zu müssen glaubt, nichts anderes sehen, als die Kantische Idee der Rechtfertigung, daß wir zwar das Gute in der Erscheinung, d. i. der That nach, in uns jederzeit als unzulänglich für ein heiliges Gesetz ansehen müssen, seinen Fortschritt ins Unendliche aber zur Angemessenheit mit dem letztern, wegen der Gesinnung, daraus er abgeleitet wird, die übersinnlich ist, von einem Herzenskündiger in seiner reinen intellektuellen Anschauung, als ein vollendetes Ganze, auch der That (dem Lebenswandel) nach, beurtheilt denken können, und so der Mensch, ungeachtet seiner beständigen Mangelhaftigkeit, doch überhaupt Gott wohlgefällig zu seyn erwarten könne, in welchem Zeitpunkt auch sein Daseyn abgebrochen werden möge *). So behauptet ja auch die katholische Lehre, daß, wenn nur einmal die Gesinnung oder der Wille des Menschen gut sey, seine sonstige sittliche Unvollkommenheit nicht mehr in Betracht komme, oder, wie dieß Bellarmin ausdrückt (De amiss. grat. et statu pecc. V. 15.), sanata voluntate per gratiam justificantem, reliquos morbos non solum non constituere homines reos, sed neque posse constituere, cum non habeant veram peccati rationem. Hierin also können wir noch nichts eigenthümlich Christliches finden, um so mehr müssen wir daher noch auf das Rücksicht nehmen, was Möhler als Hauptmoment der Differenz der katholischen und socinianischen Lehre weiter hervorhebt, daß der auf das sittliche Handeln gerichtete, an sich sehr lobenswerthe Ernst im socinianischen System der göttlichen Weihe und Salbung entbehre, und man nicht einsehe, wie er zum Ziele kommen möge; der geforderte christliche Gehorsam sey seiner Natur nach, auch im besten Fall, nur ein endlicher, da er ordentlicher Weise nur durch Kräfte der Natur begonnen, und Christo kaum ein anderer Antheil an demselben vergönnt werde, als der eines glaubwürdigen und vertrauenswerthen Wegweisers. Um die

*) Kant, Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. Zweites Stück. Von dem Kampfe des guten Princips mit dem bösen S. 79.

darstellen will, so würde er hiemit nicht nur einen Mangel an Consequenz beurkunden, sondern auch in offenbaren Widerspruch mit der ausdrücklichen Erklärung der Tridentiner Synode kommen, welche Sess. VI. De justific. c. 7., wo sie die verschiedenen Ursachen der Rechtfertigung beschreibt, und als die einzige formale Ursache die Gerechtigkeit Gottes nennt, nämlich die justitia Dei, non qua ipse justus est, sed qua nos justos facit, hinzusetzt: qua videlicet ab eo donati, renovamur spiritu mentis nostrae, et non modo reputamur, sed vere justi nominamur et sumus, justitiam in nobis recipientes, unusquisque suam secundum mensuram, quam spiritus s. partitur singulis, prout vult, et secundum propriam cujusque dispositionem et cooperationem. Von welchem Gewinn kann es daher seyn, gerade den Punkt, welcher hier allein in Betracht kommen kann, unbeachtet lassen zu wollen? Daß es aber in der katholischen Kirche gar nicht ungewöhnlich ist, das, was auf der Seite des Menschen die Mitwirkung der göttlichen Gnade bedingt, als ein Verdienst zu betrachten, ist aus Bellarmin zu ersehen, welcher diesen Begriff ohne Bedenken auf den Glauben und die übrigen Momente der Rechtfertigung überträgt, und ihn als charakteristisch für das katholische System im Gegensatz gegen das protestantische betrachtet (De justific. I, 17.): Praecipua causa, cur adversarii soli fidei justificationem attribuant, illa est, quod existiment, fidem non justificare per modum causae, aut dignitatis, aut meriti, sed solum relative, quia videlicet credendo accipit, quod Deus promittendo offert. Nam si persuaderi possent, fidem justificare impetrando ac promerendo, et suo quodam modo inchoando justificationem, sine dubio non negarent, id etiam dilectioni, et poenitentiae aliisque bonis actibus convenire. Diesen Beweis sucht nun Bellarmin in Ansehung des Glaubens zu führen, und das Resultat seiner Beweisführung ist: fidem impetrare justificationem, remissionem peccatorum, gratiam bene operandi, ac per hoc justificare, per modum dispositionis ac meriti, und wenn nun auch Bellarmin wieder sagt, daß dieses meritum fidei, respectu justificationis, tamen meritum non ex nobis, sed ex Deo est,

cujus donum est fides, so ist dieß nur aus der bekannten Zweideutigkeit zu erklären, mit welcher die katholischen Theologen von zwei zusammengehörigen Momenten so oft nur das eine nennen, ohne daß dadurch das andere ausgeschlossen werden kann.

In die hier gegebene vergleichende Entwicklung und Beurtheilung der Rechtfertigungstheorien der beiden Kirchen mußte, wie es die Natur der Sache von selbst mit sich brachte, sogleich mit aufgenommen werden, was zur richtigen Bestimmung des protestantischen Begriffs des Glaubens gehört. Möhler handelt nach der Lehre von der Rechtfertigung noch besonders vom rechtfertigenden Glauben nach beiden Confessionen (S. 142—195.). Dieser ausführliche, mit Stellen besonders aus den Privatschriften Luthers reich versehene, Abschnitt könnte hier füglich unberücksichtigt bleiben, da beinahe alles, was gegen den protestantischen Begriff vom Glauben vorgebracht wird, nur eine Wiederholung der schon gegen die protestantische Lehre von der Rechtfertigung gemachten Einwendungen ist, doch mögen, wäre es auch nur um die so eben ausgesprochene Behauptung zu begründen, einige Punkte noch kurz berührt werden. Das Hauptgewicht wird auch hier auf die Aeußerlichkeit des Verhältnisses gelegt, in das der Mensch durch den Glauben zu Christus kommen soll. Weil der Glaube nach der protestantischen Lehre nur das Mittel und Organ ist, durch welches der Mensch die Gerechtigkeit Christi sich aneignet, so glaubt der Katholik sich zu der Behauptung berechtigt, daß der Glaubige mit Christus nicht innerlich durch den rechtfertigenden Glauben vereinigt werde, sie verhalten sich nur äußerlich zusammen: Christus sey der reine, der Mensch dagegen, ob er gleich auf eine ganz gottgefällige Weise glaube, innerlich unrein, was besonders durch die von Calvin gebrauchte Vergleichung des Glaubens mit einem irdenen, einen goldenen Schatz in sich schließenden Gefäß, das den Menschen beglücke, obschon es in sich selbst keinen Werth besitze, sehr bezeichnend ausgedrückt seyn soll. Gleichwohl stellt Möhler diesem Gleichniß noch ein anderes von ihm selbst gewähltes zur Seite, das

der Momente, die in einer logischen Entwicklung nothwendig unterschieden werden müssen, macht es möglich, denselben Vorwurf in verschiedenen Wendungen zu wiederholen. Durch eine Stelle in Luthers Auslegung des Briefs an die Galater glaubt sich Möhler zu der Behauptung berechtigt, Luther beschreibe den Glauben als die Trägheit selbst, als ein Ding, das nur seufzen und jammern könne, mit dem es nirgends vorwärts wolle, und das doch der rechte Glaube sey. Nun muß er sich zwar gestehen, daß die Unterscheidung zwischen der aktuosen und instrumentalen Seite des Glaubens zunächst allerdings besagen soll, der Glaube rechtfertige, aber nicht wiefern er thätig sey, glaubt aber nichts desto weniger, denselben tödtlichen Streich gegen seine Gegner deßwegen führen zu dürfen, weil doch jene Unterscheidung auch zugleich den Sinn ausdrücke: der Glaube rechtfertigt, auch wenn er nicht thätig ist (S. 172.). Daher läßt er sich auch späterhin nicht abhalten, denselben Vorwurf zu wiederholen und jenen Satz nun so zu paraphrasiren: der Mensch sey nach der protestantischen Lehre schon gerechtfertigt, sobald er auf Christus vertraue, der Same für den Himmel sey vorhanden, und versetze in denselben, wenn er auch

sis curae, non aliter atque sunt parentibus filii inter homines (womit Melanchthon die vorangehenden Sätze weiter ausführt: quid est iniquius, quam aestimare voluntatem Dei ex nostris operibus, quam ille ipse suo verbo nobis declaravit. Jam magna hominum pars cum contemptu Dei vivit, ita operatura, ita victura (ohne jenen Willen Gottes recht zu schätzen) etiamsi displiceat Deo. Ejusmodi sunt opera, quae sine fide fiant — (Eccles. XXXII, 27.) übersetzt Möhler S. 159. in seine Sprache so: „Gesetzt du berauschest dich und schlemmest, laß dir keine graue Haare wachsen, nur vergiß nicht, daß Gott ein guter Alter ist, der schon weit früher das Verzeihen gelernt hat, als du das Sündigen.“ Man sieht, es fehlt dem Verfasser der Symbolik nicht an Talent, das Heilige zu travestiren. Mit so gutem Grund hat sich in derselben Stelle Melanchthon durch die scholastica theologia zu dem Ausruf veranlaßt gesehen: Male perdat Deus scandalum illud ecclesiae suae!

unter ungünstigen Umständen, z. B. wegen Trägheit des Willens u. dgl., keine Früchte brächte, das protestantische Dogma schließe also auch die heiligen Gesinnungen aus, wenn es dem Glauben die allein seligmachende Kraft beimesse (S. 187.). Auch die vom Begriffe der Demuth ausgehende Argumentation ist nur eine andere Wendung desselben Hauptarguments. Indem die Reformatoren behaupten, daß es nicht die innere Würdigkeit des Glaubens, d. h. nicht ein Kreis engverbundener in ihm beschlossener Tugenden, als da sind Demuth, Liebe, Selbstverläugnung u. s. w., sey, was ihn zum rechtfertigenden erhebe, sey das Mittel erfunden, aus lauter Demuth sich von der Demuth selbst zu dispensiren, und, um sich recht demüthig zu zeigen, gelehrt worden, es sey nicht die Demuth im Glauben, was gottgefällig mache. Was denn nun auch, um Gotteswillen, der Glaube, wiefern er rechtfertigt, noch seyn soll? Wer sich auch nur etwas unter diesem ausgehöhlten leeren Ding denken könne? Man müsse nothwendig auf den Gedanken kommen, die Reformatoren haben die Ansicht gehegt, es sey etwas äußerst Gefährliches, wirklich gut zu seyn, die Sicherheit des Glaubigen fordere es, immerhin einen tüchtigen Kern des Bösen in sich zu bewahren, weil wir in diesem Zustande noch am besten seyen, weil die Tugend der Demuth nur im Bösesenn aufblühen könne (S. 181. f.). So urtheilt Möhler über die logische Consequenz und sittliche Tendenz des Protestantismus, welchem er demungeachtet auch wieder das Zeugniß gibt, daß er noch weit geeigneter sey, als das wegen seiner Uebereinstimmung mit dem katholischen gerühmte System der Socine, sittliche Bestrebungen hervorzurufen, und reine Moralität zu begründen (S. 635.) *). Während Möhler gegen das ganze protestantische Dogma die

*) Zwar vergißt Möhler auch hier nicht hinzuzusetzen: „obschon er (der Protestantismus) das Wesen derselben (die Moralität) verkennt, und ihr rechtes Verhältniß zur Religiosität nicht wahrhaft begreift.“ Wie ist es aber möglich, reine Moralität zu begründen, und doch das Wesen der Moralität zu verkennen! Kann es einen klarern Widerspruch geben?

Verhältnisses zu Gott, sofern es sich auf die Erlösung bezieht, bewußt wird, und der Glaube wird auf diese Weise von selbst zu derjenigen Richtung des Gemüths, vermöge welcher der Mensch das ihm von Gott dargebotene Heil in sich aufnimmt, und sich in die lebendige Gemeinschaft mit Christus versetzt fühlt. So geht nun zwar die ganze Richtung des Glaubens nach aussen, er hat seinen Werth und seine Bedeutung nur in seiner Beziehung auf das Object, auf das er ausserhalb des Menschen gerichtet seyn muß, und nur in diesem Sinne kann man sagen, daß, wie Calvin sich ausdrückt (Inst. III. 11, 7.), die fides, etiamsi nullius per se dignitatis sit vel pretii, nos justificat, Christum afferendo, sicut olla pecuniis referta hominem locupletat, oder daß die fides instrumentum duntaxat percipiendae justitiae sey, und, wie Calvin kurz zuvor sagt, einem leeren Gefäß zu vergleichen, quia nisi exinaniti ad expetendam Christi gratiam aperto animae ore accedimus, non sumus Christi capaces *), weil der Glaube, so wie er sich vorzugsweise als immanente sittliche Eigenschaft fixiren wollte, ebendadurch die Richtung verlieren würde, die ihm durch sein nothwendiges Object gegeben ist, wie wir dieß an der Liebe des katholischen Systems sehen, die zwar dieselbe Stelle im System hat, wie der Glaube der Protestanten, aber sich von diesem ebendadurch unterscheidet, daß sie sich sogleich von dem Objecte desselben hinwegwendet, und dem Zuge zu dem Practischen folgt. Obgleich nun aber das Wesen des Glaubens einzig nur in dieser Richtung auf sein Object besteht, so kann deßwegen doch nicht behauptet werden, daß er keinen innern immanenten Werth habe, denn wie könnte ihm ein solcher abgesprochen werden, da er ja selbst nur als eine Wirkung des heiligen Geistes im Innern des Menschen ge-

*) Vergl. Apol. der Augsb. Conf. Art. II. De justific. S. 70. Quid sit fides justificans? Quoties nos de fide loquimur, intelligi volumus objectum, scilicet misericordiam promissam. Nam fides non ideo justificat aut salvat, quia ipsa sit opus per sese dignum, sed tantum, quia accipit misericordiam promissam.

ıcht werden kann, und wenn auch nicht selbst eine Tugend, ıch das Princip aller Tugend und des ganzen sittlich=religiö= ı Lebens des Menschen ist? Es kann daher zwischen dem lauben und seinem Object kein anderes Verhältniß stattfin= n, als ein inneres, oder der Glaube kann nur deßwegen das rincip der Rechtfertigung seyn, weil er dem Menschen denje= gen innern sittlichen Werth ertheilt, vermöge dessen er allein r göttlichen Gnade empfänglich seyn kann, und wenn nun ıch allerdings Calvin in der in der Symbolik (S. 155.) ange= hrten Stelle ganz im Geiste der Lehre der Reformatoren sagt: m justificandi non inesse fidei ex se ipsa, sed quatenus Chri- ım recipit, nam si per se, vel intrinseca, ut loquuntur, vir- te, justificaret fides, ut est semper debilis et imperfecta, ın efficeret hoc nisi ex parte, sic manca esset justitia, quae ustulum salutis nobis conferret; so hat dieß doch theils nur rin seinen Grund, daß der Glaube auch als Wirkung des ıttlichen Geistes sich nur in der Form des menschlichen Bewußt= yns aussprechen kann, also auch nur in Verbindung mit al= m, was dem Menschen bald das Bewußtseyn seiner mensch= chen Schwäche, bald seiner höhern göttlichen Kraft gibt, theils ur darin, daß ungeachtet des dem Glauben zukommenden in= ern sittlichen Werths, doch zwischen ihm und seinem Object nmer dasjenige Mißverhältniß stattfinden muß, das von selbst n Begriffe der Gnade liegt, weil die Gnade nie aufhören kann, Inade zu seyn. Wie soll nun alles dieß nur von den dunkelsten nd verwirrtesten Gefühlen zeugen, von welchen die Reforma= ren in der Lehre vom Glauben bewältigt gewesen seyn sollen S. 181.), und wie sollen sie darüber getadelt werden, daß sie ie Demuth zwar nicht vom Glauben ausschloßen, vielmehr nur nter demjenigen begreifen konnten, was den Glauben gottge= illig macht, aber deßwegen doch den Glauben nicht geradezu er Tugend der Demuth gleichsetzten?

Auf welcher Seite in dieser ganzen Lehre das logisch rich= ige Denken und die Klarheit und Bestimmtheit des Begriffs t, wird sich auch noch aus der folgenden Betrachtung ergeben. luf die Lehre vom rechtfertigenden Glauben läßt Möhler eine

Auch dieß erkläre also nicht, was die Liebe in einen solchen Mißkredit möge gebracht haben. Bei der protestantischen Art zwischen dem werkzeuglichen und dem in Liebe wirksamen Glauben zu unterscheiden, sey vielleicht nie etwas recht Klares gedacht worden. Betrachte man mit den Protestanten die Liebe als Folge oder Frucht des Glaubens, so sey ja die Liebe schon im Glauben enthalten, oder sogar sein Wesen selbst; also auch das Organ, das Christum vertrauensvoll festhält. Dem liebenden, verzeihenden, barmherzigen Gott entspreche nicht zuerst der Glaube oder das Vertrauen, sondern die Liebe, die erst das Vertrauen erzeuge, und das Vertrauen auf den Erlöser habe nothwendig ein geheimes, verborgenes Verlangen, eine Sehnsucht nach ihm zur Voraussetzung (S. 161. f.). Vergebens sieht man sich hier nach einem eigentlich psychologischen Moment um, das der katholischen Theorie den Vorzug vor der protestantischen geben soll, vielmehr erscheint Alles, was über das Verhältniß der Liebe und des Glaubens gesagt wird, psychologisch so schwach begründet, daß es nur zur Rechtfertigung des protestantischen Begriffs des Glaubens dienen kann. Ist es nicht eine offenbare Verwechslung der Wirkung und der Ursache, wenn die Liebe als Folge des Glaubens das Wesen des Glaubens selbst genannt wird? Ist es nicht völlig willkührlich, zu sagen, daß der göttlichen Liebe und Barmherzigkeit auf der Seite des Menschen zunächst nicht das Vertrauen, sondern die Liebe entspreche? Es dreht sich auch hier, wie eben hieraus von selbst erhellt, Alles wieder um die Ignorirung des Moments der Sündenvergebung. Wäre bei dem Akte der Rechtfertigung Gott nur als der Liebende und nicht vielmehr als der aus Gnade und Barmherzigkeit Verzeihende zu denken, oder wäre zwischen Liebe und Barmherzigkeit kein Unterschied zu machen, dann hätte Möhler das Recht, zu sagen, daß der Liebe Gottes auch auf der Seite des Menschen die Liebe entsprechen müsse. Allein auf dem christlichen Standpunkt ist es bloße Willkühr, von dem Bedürfniß der Sündenvergebung zu abstrahiren. Kann sich der Mensch im Akte der Rechtfertigung Gott gegenüber nur als Sünder denken, so kann er sich auch Gott

nicht zunächst nur als den Liebenden denken, sondern dem Bewußtseyn der Sünde entspricht in Beziehung auf Gott die Vorstellung der Gerechtigkeit, die Vorstellung der göttlichen Gerechtigkeit aber kann nicht unmittelbar in die Vorstellung der göttlichen Liebe übergehen, sondern das Vermittelnde zwischen Gerechtigkeit und Liebe kann nur die Gnade oder Barmherzigkeit seyn, die die Forderung der Gerechtigkeit beschränkt oder aufhebt, und so erst an die Stelle der Gerechtigkeit die Liebe treten läßt. Entspricht nun der Liebe Gottes auf der Seite des Menschen Liebe, der Vorstellung von Gott dem Gerechten, wie Möhler selbst sagt (S. 166.), Furcht, so kann der Vorstellung von Gott dem Barmherzigen nur ein Mittleres zwischen Furcht und Liebe entsprechen, und was könnte dieß anders seyn, als das Vertrauen, das das Negative der Furcht (in der Anerkennung des Unzureichenden der eigenen Kraft), und das Positive der Liebe in sich vereinigt? Wie willkührlich und unbegründet ist es daher zu sagen: „Wird der Glaube" (nicht im gewöhnlichen katholischen Sinne als bloße Kenntniß des Christenthums, sondern) „als Vertrauen genommen, dann bietet er sich uns nicht in der Weise dar, daß die Liebe ihm erst folgte, und noch weniger, daß er uns, getrennt von der Liebe, oder gar ohne dieselbe gedacht, rechtfertigte, dieses Vertrauen ist selbst nur ein Moment in der Geschichte der Liebe. Es sind uns hiernach auch nicht zuerst die Sünden vergeben, so daß wir in Folge dieses Bewußtseyns liebten, sondern, indem wir vertrauend lieben und liebend vertrauen, werden sie uns vergeben" (S. 168.). Es kann kaum eine zusammenhangslosere Reihe von Sätzen geben. Welche Unterscheidung zwischen Vertrauen und Liebe, wenn das Vertrauen nur ein Moment der Liebe seyn soll! Welche Halbheit der Vorstellung und Begriffsverwirrung, unmittelbar darauf doch wieder von einer vertrauenden Liebe und einem liebenden Vertrauen zu reden, somit doch wieder Liebe und Vertrauen als gleich selbstständige Begriffe zu setzen! Welche Willkühr bei dem Begriffe der Rechtfertigung, gerade denjenigen Begriff, um welchen es sich zunächst handeln muß, den Begriff der göttlichen Gerechtigkeit

völlig unbeachtet zu lassen, und, wie wenn zwischen Gott und dem Menschen das reinste Verhältniß bestünde, zwischen Beiden nur Liebe stattfinden zu lassen? So lange der Mensch Sünder ist, wie doch Möhler selbst anerkennen muß, wenn er seine vertrauende Liebe und sein liebendes Vertrauen zum Grund der Vergebung der Sünden macht, muß der Mensch vor Allem wieder Vertrauen zu Gott fassen lernen, und dann erst kann aus dem Vertrauen Liebe hervorgehen *). Der protestantische Lehrbegriff macht daher aus dem einfachen Grunde die Rechtfertigung nicht von der Liebe, sondern von dem Glauben abhängig, weil nur der sich hingebende, das Dargebotene in sich aufnehmende Glaube, nicht aber die gleichsam auf gleichen Fuß mit Gott sich stellende Liebe die dem Verhältniß, in welchem der Mensch als Sünder zu Gott steht, angemessene Richtung des Gemüths seyn kann. Will nun Möhler es naiv einfältig finden, wenn die Protestanten bei der Bestimmung des zwischen Gott und dem Menschen stattfindenden Verhältnisses immer wieder mit dem Bewußtseyn der Sünde dazwischen hineinkommen, so wollen wir es Andern überlassen, das eitle Beginnen, als Erstes setzen zu wollen, was seiner Natur nach nicht das Erste seyn kann, mit dem gebührenden Namen zu bezeichnen. Es wäre sehr zu wünschen gewesen, Möhler hätte, ehe er sich die Mühe nehmen zu müssen glaubte, die Protestanten über den Unterschied des werkzeuglichen Glaubens (wie er denselben nennt) und des in Liebe wirksamen ins Klare zu setzen, vor Allem die treffende Widerlegung erwogen, die schon Melanchthon in der Apologie der augsb. Conf. Art. III. De dilectione et impletione legis S. 86. f. gegeben hat: Ex his effectibus fidei excerpunt adversarii unum, videlicet dilectionem, et docent, quod dilectio justificet. Ita manifeste apparet, eos tantum docere legem. Non prius docent accipere remissio-

*) Cum impossibile sit, diligere Deum, nisi prius fide apprehendatur remissio peccatorum. Non enim potest cor, vere sentiens, Deum irasci, diligere Deum, nisi ostendatur placatus. Apol. der augsb. Conf. Art. II. De justif. S. 66.

remissionem peccatorum per fidem. Non docent de Mediatore Christo, quod propter Christum habeamus Deum propitium, sed propter nostram dilectionem. Et tamen, qualis sit illa dilectio, non dicunt, neque dicere possunt. — Sed quaerat aliquis: cum et nos fateamur, dilectionem esse opus spiritus s., eamque sit justitia, quia est impletio legis, cur non doceamus, quod justificet? Ad hoc respondendum est. Primum hoc certum est, quod non accipimus remissionem peccatorum, neque per dilectionem, neque propter dilectionem nostram, sed propter Christum sola fide. Sola fides, quae intuetur in promissionem, et sentit, ideo certo statuendum esse, quod Deus ignoscat, quia Christus non sit frustra mortuus etc., vincit terrores peccati et mortis. — Si quis sentit, se ideo consequi remissionem peccatorum, quia diligit, afficit contumelia Christum, et comperiet in judicio Dei, hanc fiduciam propriae justitiae impiam et inanem esse. Ergo necesse est, quod fides reconciliet et justificet *).

Der dem Protestantismus gerade in dem gegenwärtigen Lehrstück von Möhler wiederholt gemachte Vorwurf, daß er

---

*) In eine Würdigung der beiden Lehrbegriffe nach der Lehre der Schrift läßt sich die Symbolik nicht ein. Beiläufig wird jedoch S. 187. gesagt, das protestantische Dogma vom allein seligmachenden Glauben sey eine Lehre, die auch nicht den allermindesten Grund in der heiligen Schrift habe. Da diese Behauptung ohne alle Gründe aufgestellt wird, so ist es überflüssig, in die Erörterung einer Frage einzugehen, in Ansehung welcher der Anspruch der protestantischen Lehre, die Lehre der Schrift zu seyn, längst aufs entschiedenste dargethan ist. Wenn freilich der Glaube den heiligen Gesinnungen entgegengesetzt wird, so hat man guten Grund zu behaupten: an einen solchen Gegensatz zwischen Glauben, Lieben und Wirken habe Paulus nicht einmal gedacht, und Jakobus ihm geradezu widersprochen (S. 188.), aber nur um so deutlicher ist hieraus zu ersehen, welche ganz andere Fragen mit dem Verfasser der Symbolik abzumachen sind, ehe an eine Versetzung des Streits auf das exegetische Gebiet gedacht werden kann.

nirgends klare und deutliche Begriffe habe, gibt die Veranlassung, hier auf eine die beiden Systeme unterscheidende allgemeine Verschiedenheit der Betrachtungsweise aufmerksam zu machen, deren Beachtung für die richtige und tiefere Auffassung ihres innern Charakters von Wichtigkeit ist. Da Möhler sich durchaus nur auf den Standpunkt des Systems seiner Kirche stellt, so kann dieser Vorwurf nicht befremden, aber es ist in demselben auch nur das Geständniß der Unfähigkeit ausgesprochen, sich auf einen andern, und zwar den entgegengesetzten Standpunkt zu stellen. Betrachten wir aber die Sache ihrem objektiven Grunde nach, so zeigt sich uns in dem vom Katholiken getadelten Mangel an Klarheit nur das dem Protestantismus eigene Bestreben, in den innern Zusammenhang der Sache einzudringen und bis zur tiefsten Wurzel zurückzugehen, um theils die verschiedenen Momente, die zu unterscheiden sind, mit der Schärfe des abstrakten Gedankens auseinanderzuhalten, theils das Getrennte und Unterschiedene in der Einheit des Begriffs zusammenzufassen. Der Katholicismus liebt das Concrete, Anschauliche, empirisch Gegebene: der Begriff ist für ihn erst auf dem Punkte recht vorhanden, auf welchem er bereits in seiner concreten Gestalt, mit einem bestimmten, das Bewußtseyn erfüllenden, materiellen Inhalt hervortritt. Der Protestantismus dagegen sucht erst von dem abstrakten Begriff aus auf seine concrete Erscheinung zu kommen, und das schon mit einem bestimmten Inhalt Gegebene, und der sinnlichen Erscheinung sich Zuwendende, auf sein höchstes, der Erscheinung zu Grunde liegendes Princip zurückzuführen. Diese Verschiedenheit der Betrachtungsweise zeigt sich uns deutlich in der Lehre vom Glauben und von der Rechtfertigung. Was auf dem katholischen Standpunkt einer klaren und richtigen Auffassung des protestantischen Begriffs des Glaubens am meisten entgegensteht, ist nichts anders als das Abstrakte dieses Begriffs, die Schwierigkeit, sich ein Princip des religiösen Lebens zu denken, das unmittelbar weder ein Erkennen noch ein Wollen seyn soll, und doch beides zugleich, eine sittliche Qualität, ohne doch den Charakter einer bestimmten Tu-

gend an sich zu tragen. Was daher der Protestant unter dem Begriff des Glaubens sich denkt, kann sich der Katholik nur unter dem Begriff der Liebe denken, weil die Liebe, wenn sie ihm auch, wie dem Protestanten der Glaube, das höchste Princip des sittlich religiösen Lebens seyn soll, sich doch zugleich, bestimmter als der Glaube, aus dem Gesichtspunkt einer Tugend betrachten läßt. Bei der zunächst sich darbietenden einfachen Unterscheidung des Intellektuellen und Praktischen scheint das Hauptmoment nur in das Praktische gesetzt werden zu können, da es das Intellektuelle schon zu seiner Voraussetzung hat. Ebenso verhält es sich mit der Gerechtigkeit Gottes oder Christi, als dem objektiven Princip der Rechtfertigung. Der Katholik bleibt, wie sich die Synode über die causa formalis der justificatio ausdrückt, bei der justitia Dei, qua nos justos facit, stehen, der Protestant glaubt auf die justitia Dei, qua ipse justus est, zurückgehen zu müssen, weil das Princip der Gerechtigkeit, mit welcher Gott ausserhalb seiner selbst wirkt, nur die Gerechtigkeit in Gott seyn kann. Eben dieß gibt uns auch allein den philosophischen Begriff der Zurechnung der Gerechtigkeit Christi im Sinne des protestantischen Systems. Denn was ist die blos zugerechnete Gerechtigkeit Christi, im Gegensatz gegen die Gerechtigkeit Christi, wie sie nach dem katholischen System als immanentes Princip der Heiligung und justificatio im eigentlichen Sinn in den Menschen selbst gesetzt, und in ihm wirkend und sich entwickelnd gedacht wird, anders, als die Gerechtigkeit Christi an und für sich, sofern sie als Idee in ihrer reinen Abstraktheit über dem Menschen steht, ehe sie in ihm real wird? Der Protestant läßt also auch hier das Abstrakte dem Concreten vorangehen, während der Katholik, über das Abstrakte hinwegsehend, die Gerechtigkeit Christi erst in dem Momente auffaßt, in welchem sie schon concrete Bedeutung gewinnt, und auf dem Uebergang zum Realen steht, indem sie als Princip der Heiligung im Menschen selbst sich zu realisiren beginnt, und nur von diesem Gesichtspunkt aus läßt sich erklären, warum der Protestant in dem Begriffe der Rechtfertigung das negative Moment der Sündenvergebung be-

sonders hervorhebt, weil er sich das Positive der Rechtfertigung nur durch das Negative, das Eintreten in den Zustand der Gerechtigkeit nur durch das Austreten aus dem Zustand der Ungerechtigkeit bedingt denken kann *).

Die Lehre von den guten Werken, auf welche die Symbolik nach der Lehre vom Glauben übergeht (S. 195.), hängt mit der Lehre von der Rechtfertigung so eng zusammen, daß es nach der gegebenen Entwicklung der diese Lehre betreffenden Hauptfragen nicht nöthig ist, länger dabei zu verweilen. Möhler stellt die Lehre von den guten Werken so dar, daß seine Darstellung zunächst nichts enthält, womit der Protestant nicht einverstanden seyn könnte. Beide Theile legen den Werken einen innern sittlichen Werth bei, nur besteht der Protestant darauf, daß die Werke einen solchen Werth nur insofern haben können, sofern sie aus dem Glauben entspringen, die wahren Früchte des lebendigen Glaubens sind, der Katholik läßt sie aus der Liebe hervorgehen, als die äußerlichen und thatkräftigen Erscheinungen derselben. Da aber nach der protestantischen Lehre das Princip der Rechtfertigung immer nur der Glaube ist, so können die Werke auch als Früchte des Glaubens, sofern vom Princip der Rechtfertigung die Rede ist, nicht in Betracht kommen, die katholische Lehre aber nimmt die Liebe mit den Werken zusammen, und legt den letztern einen positiven Werth und ein selbstständigeres Moment in Beziehung auf die Rechtfertigung bei, da sie die Rechtfertigung als einen mit der Liebe und ihren Aeußerungen in gleichem Verhältniß successiv sich entwickelnden Akt betrachtet. Hätte Möhler sich auf die einfache Darlegung dieser Differenz beschränkt, so würde hier nichts einzuwenden seyn, allein die Voraussetzung, daß, um das katholische System in seinem reinen Lichte erscheinen zu lassen, an dem protestantischen nichts Gutes und Gesundes anerkannt werden dürfe, daß hier nur die ganze und volle Wahrheit, dort nichts als eine Reihe der traurigsten Verkehrtheiten und der sinnlosesten Widersprüche seyn könne, hat ihn

*) Vergl. S. 256. Anm.

gerade hier mehr als je zu den größten Ungerechtigkeiten gegen die Protestanten verleitet. Das alte absichtliche oder unabsichtliche Mißverständniß, bei welchem Möhler, als einem jedenfalls höchst glücklichen Gedanken, mit sichtbarem Wohlgefallen verweilt, und in dessen steter Wiederholung er, in der ohne Zweifel gerechten Erwartung, daß, was so oft gesagt werde, am Ende doch noch geglaubt werden müsse, eine in der That bewunderungswerthe Ausdauer zeigt, der Vorwurf, daß die Protestanten, weil sie die Rechtfertigung nicht wie die Katholiken von der Heiligung abhängig machen, eben deßwegen von Heiligung gar nichts wissen können, wird in folgender vierfacher Form aufs neue zum Gegenstand der Betrachtung gemacht, um den Protestanten in diesem vierfachen Reflex vollends das ganze Bild der innern sittlichen Verwerflichkeit ihrer Lehre vor Augen zu stellen:

1) Reine, gottgefällige Werke sind nach der protestantischen Lehre schlechthin nicht möglich.

2) Das Gesetz Gottes kann auch von den Wiedergebornen schlechthin nicht erfüllt werden.

3) Der protestantischen Lehre fehlt das Erhabenste der christlichen Sittenlehre, die Lehre, daß es Werke geben könne, die mehr als genügen, opera supererogationis.

4) Die protestantische Lehre weiß den Menschen am Ende von der Sünde nicht anders frei werden zu lassen, als durch eine mechanische Operation, die Abstreifung des Körpers.

Daß die Werke der Wiedergebornen schlechthin rein und gottgefällig seyen, behauptet allerdings die protestantische Lehre nicht, der Verfasser der Symbolik verwechselt aber hier die absolute und relative Unmöglichkeit. Eine absolute Unmöglichkeit guter Werke kann die protestantische Lehre aus dem einfachen Grunde nicht behaupten, weil sie den Glauben als das Princip des sittlich Guten betrachtet, und nur einen solchen Glauben für den wahren und lebendigen halten kann, welcher sich in den Werken als seinen Früchten auf eine thatkräftige Weise äußert. Haec nostra fides, sagt die Concordienformel (Epit. S. 589.), doctrina et confessio est, quod bona opera

veram fidem (si modo ea non sit mortua, sed viva fides) cei
tissime atque indubitato sequantur, tanquam fructus bonae a
boris, oder, wie Luther sich ausdrückt in der von der Form
(Sol. decl. S. 701.) angeführten Stelle: est fides quiddam v
vum, efficax, potens, ita, ut fieri non possit, quin sempe
bona operetur. So gut demnach die protestantische Lehre d
Realität des wahren Glaubens voraussetzt, muß sie auch d
Realität wahrhaft guter Werke voraussetzen. Mit dem Eine
ist das Andere nothwendig gegeben, weil das Eine das Pri
cip des Andern ist. Nicht die Unmöglichkeit, sondern die Mög
lichkeit und Realität guter Werke behauptet daher die Conco
dienformel, wenn sie sagt (Sol. decl. Art. IV. de bonis ope
S. 700.): nulla est inter nostros dissensio — quod vere b
na opera — tum — fiant, cum persona per fidem cum De
est reconciliata, et per spiritum sanctum renovata, et in Je
Christo, ut Paulus loquitur, denuo ad bona opera creata es
Wenn nun aber auf der andern Seite die protestantische Leh
auch wieder die Unvollkommenheit auch der Werke der Wiede
gebornen, ja selbst die Unmöglichkeit wahrhaft guter Wer
behauptet *), so hat dieß nur darin seinen Grund, daß sie si
auf den Standpunkt des sittlichen Bewußtseyns des Mensch
stellt, in welchem sich immer als Thatsache ausspricht, da
auch das beste Werk kein in jeder Beziehung sittlich vollkon
menes sey, weil die Macht des alten Adam durch den im Wi
dergebornen wohnenden Geist Christi, wenn auch gebrochen
doch noch nicht so sehr unterdrückt und aufgehoben ist, da
nicht immer noch etwas von ihr zurückbliebe **). An und fi
sich sind also zwar gute Werke nicht unmöglich, aber in de
individuellen sittlichen Bewußtseyn erscheint auch das beste We

*) Man vergl. (außer den von Möhler S. 201. f. angeführt
Stellen) Form. Conc. Sol. decl. S. 700. (bona credentiu
opera in hac carne nostra impura et imperfecta) S. 723. u
besonders Calvin Inst. chr. rel. III. 14, 9. f.

**) Vgl. Form. Conc. Sol. decl. Art. VI. De tertio usu l
gis S. 719.

nicht in vollkommener Angemessenheit zu dem sittlichen Maaßstab, an welchen es gehalten werden muß. Will nun Möhler das protestantische System wegen dieser Lehre in Anspruch nehmen, so widerspricht er einer unläugbaren Thatsache des sittlichen Bewußtseyns, und gewinnt seinen Begriff der guten Werke nur dadurch, daß er willkührlich von demjenigen abstrahirt, was auch dem besten menschlichen Werke als menschliche Unvollkommenheit anhängt, wodurch der absolute Maaßstab des Sittlichguten ein blos relativer wird *). Ungeachtet aber

*) Wie dieß z. B. bei Bellarmin De justif. IV. 17. offen sich darlegt: Defectus caritatis, quod videlicet non faciamus opera nostra tanto fervore dilectionis, quanto faciemus in patria, defectus quidem est, sed culpa et peccatum non est. Unde etiam caritas nostra, quamvis comparata ad caritatem beatorum sit imperfecta, tamen absolute perfecta dici potest. Was hier absolut genannt wird, ist nur relativ, da der Maaßstab nur das gegenwärtige Leben ist. Dagegen erinnert Chemniz Exam. decr. Concil. Trid. Loc. X. de bonis oper. S. 259. sehr treffend: Pontificii has sententias (die von den Katholiken benützten Stellen Matth. 11, 30. 1 Joh. 5, 3.) ita depravant, quasi id, quod in obedientia renatorum in hac vita perfectioni, quam lex requirit, deest, non sit peccatum, quod a lege accusetur, nec opus habeant renati, illud imperfectionis vitium agnoscere: affirmant enim, illud non obstare, quo minus bona renatorum opera in hac vita opponantur judicio et irae Dei ad justificationem et vitam aeternam. Das sey offenbar gegen Röm. 7, 14. und 1 Kor. 4, 4. und das Argument nicht zu entkräften: peccatum est praevaricatio legis divinae: sed nemo sanctorum in hac vita caret peccato: ergo nemo in hac vita perfecte satisfacit legi, sed omnes sunt praevaricatores legis, quia peccatores. Möge auch Andradius behaupten: peccata venialia per se tam esse minuta et levia, ut non adversentur perfectioni caritatis, nec impedire possint perfectam et absolutam legis obedientiam, utpote quae non sint ira Dei et condemnatione, sed venia digna, etiamsi Deus cum illis in judicium intret, so sey dieß doch falsch: licet enim sint differentiae et gradus peccatorum,

das protestantische System auf seinem Standpunkt über die guten Werke nicht anders urtheilen kann, so behauptet es deßwegen doch nicht, daß sie neben dem Glauben schlechthin keinen Werth haben, und in keiner Beziehung nothwendig seyen. Möhler gesteht selbst (S. 207.), daß Luther die unzertrennliche Einheit des Glaubens und der Werke ausdrücklich behauptet habe, statt aber hiemit der protestantischen Lehre Gerechtigkeit widerfahren zu lassen, glaubt er eben hierin nur eine Inconsequenz, einen Widerspruch gegen die Lehre vom Glauben, der ohne Werke rechtfertigen soll, einen Uebertritt Luthers auf den Standpunkt der Katholiken erblicken zu müssen. „Denn," fährt er fort, „bilden die Werke mit dem Glauben eine Einheit, d. h. sind mit der Setzung des Glaubens die Werke auch schlechthin gesetzt, wie mit dem Grunde die Folge, mit der Ursache die Wirkung, wie kann wohl behauptet werden, daß der Glaube ohne Werke gottgefällig mache? Folgte dann nicht, daß der Glaube nur so viel werth sey, als er in Liebe wirke, und würde hiemit nicht schon allein die ganze lutherische Rechtfertigungslehre aufgegeben? Luther verwickelte sich in seine eigenen Distinktionen, da er hier dem Glauben, als der sittlich belebenden Gesinnung, die rechtfertigende Kraft zuschreibt, während er ja seinem ganzen System nach dem Glauben als Organ, das sich blos an die Verdienste Christi hält, dieselbe zusprechen muß. Gerade von diesem Standpunkt aus hätte Luther einsehen können, daß seine ganze Ansicht irrig sey." Zum guten Glück hat sich Luther auf logisches Denken besser verstanden, als daß er sich durch solche Fehlschlüsse zu dieser in der That nicht beneidenswerthen Einsicht jemals hätte bringen lassen können. Folgt denn daraus, daß der Glaube das Organ ist, das sich blos an die Verdienste Christi hält, daß er als ein solches Organ nicht zugleich das Princip der sittlich-

nullum tamen tam minutum et leve est peccatum, quod non sit ἀνομια h. e. praevaricatio legis divinae. Lex igitur accusat et damnat etiam illa peccata, quae venialia vocantur, nisi tegantur et non imputentur propter Christum.

guten Gesinnung seyn kann? Und wenn der Glaube als Organ sich an die Verdienste Christi hält, sind es nicht dieselben Verdienste, um welcher willen allein die katholische Lehre die Werke der Wiedergebornen für gut und heilig, für Beweise und Aeusserungen einer vom Geiste Christi durchdrungenen Gesinnung halten kann? Mit dem Glauben sind allerdings auch die Werke gesetzt, wie mit dem Grunde die Folge, mit der Ursache die Wirkung; aber folgt denn hieraus, daß der Glaube nur so viel werth sey, als die Werke, in welchen er sich äußert, werth sind? Welche verkehrte Ansicht des Verhältnisses von Ursache und Wirkung? Die Wirkung ist um der Ursache willen, nicht aber die Ursache um der Wirkung willen, weil zwar die Ursache ohne die Wirkung, die Wirkung aber nicht ohne die Ursache gedacht werden kann. Ist also die Wirkung mit der Ursache gesetzt, so ist zwar alles, was in der Wirkung ist, schon in der Ursache mitgesetzt, aber nicht alles, was in der Ursache ist, kann in der Wirkung mitgesetzt gedacht werden, so daß die Ursache nur soviel ist oder gilt, als die Wirkung ist oder gilt, weil das Abhängige dem, wovon es abhängt, nicht gleichgesetzt werden kann. Aus diesem einfachen logischen Grund nahm also Luther an, daß zwar der rechtfertigende Glaube implicite auch schon die Werke in sich enthalte, die Werke für sich aber keine rechtfertigende Kraft haben, weil die Werke, was sie sind, nur durch ihr Princip sind, dieses Princip aber nur der rechtfertigende Glaube ist, was also von rechtfertigender Kraft in den Werken ist, immer auch nur der Glaube ist.

Der zweite der oben angeführten Sätze ist schon in dem ersten enthalten. Sind an sich gute Werke auch den Wiedergebornen schlechthin nicht möglich, so ist es nur ein anderer Ausdruck für dieselbe Wahrheit, wenn gesagt wird, daß das Gesetz auch von dem Wiedergeborenen schlechthin nicht erfüllt werden könne. Es kann daher auch dieser Satz im protestantischen System nur mit derselben Einschränkung gelten, wie der erste. Das göttliche Gesetz ist zwar nicht absolut unerfüllbar, aber das sittliche Bewußtseyn des einzelnen Menschen zeugt doch immer von einer nicht in jeder Beziehung vollkommenen Erfüllung des Ge-

setzes. Die Gegner aber haben diesen Satz immer so gewendet, wie wenn die Protestanten das göttliche Gesetz für schlechthin unerfüllbar erklärten, und eben deßwegen auch den Menschen von der Erfüllung geradezu dispensirten. In dieser Beziehung sagt schon die Tridentiner Synode (Sess. VI. De justific. c. 11.): Nemo quantumvis justificatus, liberum se esse ab observatione mandatorum putare debet: nemo temeraria illa et a Patribus sub anathemate prohibita voce uti, Dei praecepta homini justificato ad observandum esse impossibilia. Nam Deus impossibilia non jubet, sed jubendo monet et facere, quod possis, et petere, quod non possis, et adjuvat, ut possis, cujus mandata gravia non sunt, cujus jugum suave est, et onus leve. Man vgl. hierüber Bellarmin De justific. IV. 10. In demselben Sinne schreibt nun auch *Möhler* (S. 203.) den Protestanten die Behauptung zu, daß selbst der Wiedergeborene das Gesetz nicht erfüllen könne, und spricht daher von der innern Gehaltlosigkeit dieser Lehre, ihrem offenbaren, nur durch eine künstliche Exegese zu verdeckenden, Widerspruch mit der heiligen Schrift, und dem höchst verderblichen Einfluß, den dieselbe sehr sichtbar auf die Sitten ihrer Bekenner ausgeübt habe. Nur die triftigen Gegenbemerkungen der Katholiken haben allmählig einige Verbesserungen herbeigeführt, die in Melanchthons spätere Schriften und in die öffentlichen Symbole übergegangen seyen, aber immer noch seyen sie weit von den Forderungen entfernt geblieben, welche die katholische Kirche an die Ihrigen zu machen, durch den Geist und Buchstaben des Evangeliums sich berechtigt glaube. Deßwegen glaubt nun *Möhler* gegen die Protestanten die Nothwendigkeit der Beobachtung des Sittengesetzes beweisen zu müssen. Entweder sey es dem Menschen möglich, das Sittengesetz zu erfüllen, oder an sich unmöglich. Im letztern Falle könne der Grund nur in Gott gesucht werden, und Gott werde dargestellt, als wolle er nicht, daß sein Wille erfüllt werde, was sich doch selbst widerspreche, sey aber das erstere, so müsse ohne Zweifel darauf gedrungen werden (S. 212.). Wie wenn den Protestanten jemals in den Sinn gekommen wäre, dieß zu läugnen? Die-

r ganzen Beschuldigung und Beweisführung gegen die Pro=
stanten hätte sich Möhler füglich entheben können, da er
ewiß nicht vollen Ernstes glauben konnte, die Protestanten
wollen die Verbindlichkeit des Sittengesetzes für die Wiederge=
orenen nicht anerkennen. Selbst wenn sie es wirklich in dem
Sinne für unerfüllbar erklärten, welchen ihre katholischen Geg=
er ihnen zuschreiben zu müssen glauben, folgt ja daraus noch
icht, daß sie nicht mit vollkommenem Recht auf die streng=
e, dem Menschen immer nur mögliche Erfüllung desselben
ringen. Es genügt daher hier an die Form. Conc. Art. VI.
de tertio usu legis S. 717. f. und an die gründliche Erörte=
ung zu erinnern, mit welcher Chemnitz Ex. decr. Conc. Trid.
oc. X. De bonis operibus S. 256. f. diese nichtssagenden,
r Erneuerung in der That unwerthen Beschuldigungen wider=
gt hat. Wenn aber, um auf den wahren Sinn zurückzukom=
en, welchen die Protestanten mit dem obigen Satz verbinden,
öhler (S. 214.) die Berufung auf die Erfahrung, daß
ch niemand die Erfüllung des Gesetzes von sich habe rüh=
en können, oder die Behauptung, es handle sich hier nicht
n der Möglichkeit an sich, sondern von der Wirklichkeit, deß=
egen ganz unstatthaft nennt, weil aus der Wirklichkeit kein
eweis hergenommen werden könne, indem wir sie nie zu über=
hauen im Stande seyen, die Herzen der Menschen weder rich=
n dürfen noch können, uns selbst nicht einmal genau zu rich=
n im Stande seyen; so ist hier übersehen, daß dieses Argu=
ent mit demselben Gewicht auch gegen die eigene Behaup=
ng Möhler's gilt. Können wir die Wirklichkeit nie über=
hauen, so kann ja auch derjenige, welcher in gewißen Fällen
e vollkommene Erfüllung des Gesetzes behauptet, die Herzen
r Menschen nicht durchschauen, und nicht wissen, mit wel=
em objektiven Grunde er eine solche Thatsache voraussetzt.
o gibt es einen Fall, in welchem hierüber eine objektive Ge=
ßheit stattfände, wie klar spricht aber die allgemeine Erfah=
ng für das Gegentheil? Die Beurtheilung der Möglichkeit
ch der Wirklichkeit führt allerdings zur schlechtesten Sitten=
re, wer beurtheilt aber hier die Möglichkeit nach der Wirk=

setzes. Die Gegner aber haben diesen Satz immer so gewendet, wie wenn die Protestanten das göttliche Gesetz für schlechthin unerfüllbar erklärten, und eben deßwegen auch den Menschen von der Erfüllung geradezu dispensirten. In dieser Beziehung sagt schon die Tridentiner Synode (Sess. VI. De justific. c. 11.): Nemo quantumvis justificatus, liberum se esse ab observatione mandatorum putare debet: nemo temeraria illa et a Patribus sub anathemate prohibita voce uti, Dei praecepta homini justificato ad observandum esse impossibilia. Nam Deus impossibilia non jubet, sed jubendo monet et facere, quod possis, et petere, quod non possis, et adjuvat, ut possis, cujus mandata gravia non sunt, cujus jugum suave est, et onus leve. Man vgl. hierüber Bellarmin De justific. IV. 10. In demselben Sinne schreibt nun auch Möhler (S. 203.) den Protestanten die Behauptung zu, daß selbst der Wiedergeborene das Gesetz nicht erfüllen könne, und spricht daher von der innern Gehaltlosigkeit dieser Lehre, ihrem offenbaren, nur durch eine künstliche Exegese zu verdeckenden, Widerspruch mit der heiligen Schrift, und dem höchst verderblichen Einfluß, den dieselbe sehr sichtbar auf die Sitten ihrer Bekenner ausgeübt habe. Nur die triftigen Gegenbemerkungen der Katholiken haben allmählig einige Verbesserungen herbeigeführt, die in Melanchthons spätere Schriften und in die öffentlichen Symbole übergegangen seyen, aber immer noch seyen sie weit von den Forderungen entfernt geblieben, welche die katholische Kirche an die Ihrigen zu machen, durch den Geist und Buchstaben des Evangeliums sich berechtigt glaube. Deßwegen glaubt nun Möhler gegen die Protestanten die Nothwendigkeit der Beobachtung des Sittengesetzes beweisen zu müssen. Entweder sey es dem Menschen möglich, das Sittengesetz zu erfüllen, oder an sich unmöglich. Im letztern Falle könne der Grund nur in Gott gesucht werden, und Gott werde dargestellt, als wolle er nicht, daß sein Wille erfüllt werde, was sich doch selbst widerspreche, sey aber das erstere, so müsse ohne Zweifel darauf gedrungen werden (S. 212.). Wie wenn den Protestanten jemals in den Sinn gekommen wäre, dieß zu läugnen? Die-

Folge hievon auch die Möglichkeit und Wirklichkeit wahrhaft guter Werke und damit auch ihre Verdienstlichkeit behauptet (S. 195.). Während also der Protestant auch in dem Wiedergeborenen noch immer einen gewißen Ueberrest des alten, nie völlig ertödteten Adam, somit auch keine vollkommene Unsündlichkeit voraussetzt, sieht der Katholik in jedem wahrhaft Wiedergeborenen eine vollkommene Conformität mit dem absoluten Sittengesetz, jeder wahrhaft Wiedergeborene ist eine lebendige Realisirung desselben, und zwischen der Unsündlichkeit und Vollkommenheit jedes Wiedergeborenen und der des Erlösers bleibt nur noch der Unterschied, daß diese eine ursprüngliche, jene eine erst in der Zeit gewordene ist, die absolute Realisirung des Sittengesetzes aber stellt sich in dem Erlöser und in jedem Wiedergeborenen auf gleiche Weise dar, denn wenn auch die in der That geheiligte und gottgefällige Geistes- und Willensrichtung nicht in allen Werken des Wiedergeborenen in gleichem Grade zur Erscheinung kommt, so sind es ja nur läßliche Sünden, welche, wie wir schon wissen, nichts zu bedeuten haben, und dem Wiedergeborenen das reine Bewußtseyn seiner absoluten Unsündlichkeit und Vollkommenheit nicht trüben können. In dem Besitze solcher Heiligen, die dem Protestanten auf einer Höhe der sittlichen Vollendung erscheinen, zu welcher er im Bewußtseyn der Schwachheit seines Fleisches und der ihm stets anhängenden sittlichen Unvollkommenheit, und eingedenk des apostolischen Worts (ὐχ ὅτι ἤδη ἔλαβον, ἢ ἤδη τετελείωμαι· διώκω δὲ, εἰ καὶ καταλάβω, u. s. w. Phil. 3, 12. f.) nur mit verzagtem Herzen hinaufblicken kann, muß freilich die protestantische Kirche der katholischen weit nachstehen. Wenn nun aber Möhler von der Lehre der Protestanten, daß selbst der Wiedergeborene das Gesetz Gottes nicht vollkommen erfülle, und in sich realisirt darstelle, Veranlassung nimmt, entweder nur ins Allgemeine hin, oder mit Anspielung auf einzelne Erscheinungen, welchen die unbefangene historische Würdigung eine solche Beziehung und Bedeutung nicht geben kann, den sittlichen Charakter der ersten Bekenner des Protestantismus zu verdächtigen, so wollen wir ihm zwar nicht mit andern

Einzelnheiten dieser Art antworten, von welchen sich der gleiche Gebrauch machen ließe, wir weisen ihn aber auf das große Denkmal hin, das sich die Schande der Menschheit in der jesuitischen Moral in der katholischen Kirche gesetzt hat. Er ist selbst der Ansicht (S. 214.), daß alles, was in der Menschenwelt Jahrhunderte fortdauert, und die Gemüther ernstlich beschäftigt, selbst schon eine einzelne merkwürdige Vorstellung einen tiefer liegenden Grund für sich aufzuweisen haben werde; um wie viel mehr werden wir also bei einer solchen Erscheinung nach ihrem tieferen Grunde fragen müssen? Woraus sollen wir es nun aber erklären, daß ein solches Unkraut gerade nur auf dem Boden der katholischen Kirche so üppig wuchern konnte, der protestantischen Kirche aber eine solche auch nur analoge Entstellung der Sittenlehre des Christenthums stets fremd geblieben ist? Bestimmt nur einmal, ruft er uns selbst zu (S. 215.), das Thunliche nach dem erfahrbar Wirklichen, und ihr werdet sogleich die niedere Wirklichkeit zu einer noch niedrigern herabsinken sehen! Zu dieser niedern Wirklichkeit, der niedrigsten und gemeinsten, die sich denken läßt, ist das Christenthum in der jesuitischen Moral herabgesunken, und zwar, wenn wir auf den Anfangspunkt dieser großen Verkehrtheit zurückgehen, von dem Grundsatze aus, daß in Hinsicht der Erfüllung des Sittengesetzes die Wirklichkeit von der Möglichkeit durch keine ideale Forderung getrennt gedacht werden dürfe, wovon die natürliche Folge war, daß der Maasstab für das sittliche Handeln nur aus der Wirklichkeit des Lebens genommen wurde, und die Sittenlehre des Christenthums zuletzt nicht mehr die Aufgabe hatte, das sittliche Handeln zu bestimmen, sondern selbst die unsittlichsten Erscheinungen des Lebens sittlich rechtfertigen sollte. Wenn endlich Möhler noch bemerkt, die protestantische Ansicht von der Erfüllung und Erfüllbarkeit des Gesetzes führe keinen tiefern Grund für das an, was sie Wirklichkeit nenne, und man erfahre nicht, warum diese denn so und nicht anders beschaffen sey, so ist zu erinnern, daß der tiefere Grund dieser Ansicht nicht deutlicher angegeben seyn könnte, als in den symbolischen Büchern unse-

Kirche geschehen ist, wie ihm z. B. folgende Stelle der Concordienformel (Art. VI. De tertio usu legis divinae S. 719.) sagen kann: Credentes in hac vita non perfecte, completive, vel consummative (ut veteres locuti sunt) renovantur. Et quamvis ipsorum peccata Christi obedientia absolutissima contecta sint, ut credentibus non ad damnationem imputentur, et per spiritum sanctum veteris Adami mortificatio et renovatio in spiritu mentis eorum inchoata sit, tamen vetus Adam in ipsa natura, omnibusque illius interioribus et exterioribus viribus adhuc semper inhaeret (wofür sich die Formel auf Stellen wie Röm. 7, 18. Gal. 5, 17. beruft). Diesen in der Natur des Menschen nie völlig verschwindenden Gegensatz der Principien kann nur eine Lehre verkennen, welche mit der Läugnung der Realität der Erbsünde das offene Geständniß ablegt, daß ihr jedes tiefere Bewußtseyn der Sünde fehle.

Mit dem so eben besprochenen Widerspruch gegen das Ideale in den Forderungen des Sittengesetzes hängt der dritte der obigen Sätze zusammen, daß der protestantischen Lehre das Erhabenste der christlichen Sittenlehre fehle, die Lehre von den sogenannten opera supererogationis. Die neuere katholische Dogmatik zog es gewöhnlich vor, bei dieser bedenklichen Lehre entweder ein vorsichtiges Stillschweigen zu beobachten, oder sich wenigstens auf eine bescheidene Vertheidigung zu beschränken. Der gewandte Verfasser der Symbolik trägt kein Bedenken, auch hier angriffsweise gegen seine Gegner zu verfahren. Er nennt es eine merkwürdige Vorstellung, daß es Werke geben könne, die mehr als genügend seyen (opera supererogationis), eine Vorstellung, deren Zartheit und Feinheit den Reformatoren freilich habe entgehen müssen, da sie sich nicht einmal zu dem Gedanken erheben konnten, daß der Mensch von Unzucht, Ehrgeiz u. s. w. befreit werden möge. Freilich sey die genannte Meinung, die natürlich nicht symbolisch sey, einen je erhabnern Grund sie habe, desto gröberer Entstellungen fähig, zumal, wenn man, wie die Reformatoren selbst ungeschickt genug waren, dabei nur auf äußere willkührliche Verrichtungen sehe. Freilich, wenn das Zarte und Feine die-

ser Vorstellung darin bestehen soll, daß sie nicht berührt werden kann, ohne in sich selbst zu zerfallen, wenn die Protestanten darum ungeschickt genug zu nennen sind, weil sie sich nicht scheuen, wie mit derber Hand, den Schleier hinwegzuziehen, der selbst den liebenswürdigsten Widerspruch bedeckt, mag Möhler vollkommen Recht haben. Den Begriff überverdienstlicher Werke konnte die katholische Lehre nur dadurch gewinnen, daß sie den Begriff der durch die christliche Sittenlehre gebotenen Pflicht nicht auf die ganze Sphäre des menschlichen Lebens sich erstrecken ließ, sondern gewisse Seiten und Verhältnisse desselben als solche betrachtet wissen wollte, die nicht unter dem strengen Begriff der unbedingt gebietenden Pflicht stehen. So kam man auf die Unterscheidung einer doppelten Tugend und Vollkommenheit, einer allgemein gebotenen, von deren Verbindlichkeit in allen zu ihrem Begriff gerechneten Fällen keiner sich entbunden glauben darf, und einer nicht gebotenen, sondern blos empfohlenen und gerathenen, deren Erreichung nicht unbedingte Pflicht, sondern der freien Wahl des Einzelnen, je nachdem er einen besondern Beruf dazu zu haben glaubt, anheimgestellt ist. Es ist daher klar: Werke, die mehr als genügend sind, kann es nur deßwegen geben, weil man in Ansehung derjenigen Werke, die allgemeine Christenpflicht sind, sich mit um so wenigerem begnügte, den Umfang des allgemeinen Sittengesetzes willkührlich beschränkte, von der Befolgung desselben für gewiße Fälle dispensirte, um das, was gleichwohl in solchen Fällen geschehen würde, als etwas, was man streng genommen nicht schuldig wäre, als ein besonderes Verdienst, oder als ein Ueberverdienst, betrachten zu können. Auf nichts anderem, als dem so eben Bemerkten, beruht auch die Deduktion, die Möhler von dem Begriffe der opera supererogationis zu geben sucht, so geistreich sie auch erscheinen mag. Ihre Grundlage ist die Behauptung, daß die Forderungen, die das Sittengesetz an den Menschen stelle, nicht ins Unendliche gehen, und nicht immer den Menschen hinter sich zurücklassen. Das Leben der Heiligen biete gerade die umgekehrte Erscheinung dar. Das Bewußtseyn, sich im Besitz ei-

ner allgenügenden unendlichen Kraft zu befinden, sey es, was immer zartere und edlere Beziehungen des Menschen zu Gott und seiner Mitwelt entdecke (also solche, die nicht unter dem Gesetz stehen, und somit auch nicht unter den Begriff der Pflicht gehören), so daß der in Christo Geheiligte, und mit seinem Geist Erfüllte, sich immer dem Gesetz überlegen fühle. Es sey die Art der Liebe, die weit, die unendlich höher als das bloße Gesetz stehe, daß sie sich in ihren Erweisungen nie genüge, und immer erfinderischer werde, so daß Glaubige dieser Art jenen Menschen, die auf einer niedrigern Stufe stehen, nicht selten als Schwärmer, als Geisteskranke, als überspannte Köpfe erscheinen (S. 213. f.). Bei diesem Versuch, die katholische Lehre von den überverdienstlichen Werken psychologisch und ethisch zu begründen, liegt ein durchaus unrichtiger Begriff des Gesetzes zu Grunde. Stellt Möhler das bloße Gesetz der über dem Gesetz stehenden Liebe entgegen, so nimmt er das Gesetz im objektiven Sinne, aber das Gesetz in seiner Objektivität ist ja gerade die über dem Menschen stehende absolute Norm des Wollens und Handelns, als die Idee des an sich Guten, oder der göttliche Wille selbst, und nur insofern kann sie einen Gegensatz gegen die Subjektivität des Menschen bilden, sofern seine Gesinnung noch nicht vollkommen mit ihr Eins geworden ist, sie noch nicht nach ihrem ganzen Umfang und Inhalt in sich aufnehmen konnte. Aber eben aus diesem Grunde kann nicht, wie Möhler thut, dem Gesetz die Liebe entgegengesetzt werden, da gerade die Liebe das subjektiv gewordene objective Gesetz ist, oder die Identität der Objectivität des Gesetzes und der Subjectivität des Menschen, in einer von der Idee des an sich Guten vollkommen durchdrungenen und beherrschten Gesinnung. Wie kann daher in dem ganzen Verlaufe des christlich sittlichen Lebens irgend etwas sich finden, was nicht unter den Begriff des Gesetzes gehörte, da doch die Liebe selbst nichts anders ist, als das lebendig gewordene Gesetz selbst? Ja, wie kann noch von einem Sittengesetz und einer Idee des an sich Guten die Rede seyn, wenn das Gesetz nicht als der unmittelbare Ausdruck der Idee des an sich Guten, also als ein schlechthin und unbedingt gebietendes

gedacht wird, und was könnte ein höheres Ziel des christlichen Strebens seyn, als dem Gesetz der Liebe zu genügen *)? Mit

---

*) Ich erinnere hier an die gründliche und lichtvolle Entwicklung des Begriffs des christlichen Gesetzes, die mein verehrter Freund und College Dr. Schmid in dem Tüb. Weihnachtsprogramm 1832 gegeben hat (Quaeritur de notione legis, in theologia christianorum morali rite constituenda). Man vgl. besonders, was S. 36. f. über das Verhältniß des evangelischen Gesetzes zum Glauben bemerkt ist. Es versteht sich nämlich von selbst, daß hier nicht von dem Gegensatz des Gesetzes und des Evangeliums, sondern nur vom evangelischen Gesetz die Rede seyn kann. Nimmt man zur Rechtfertigung der katholischen Lehre von den operibus supererogationis die obige Wendung, so wird, wie leicht zu sehen ist, dem Gegensatz des Gesetzes und Evangeliums der Gegensatz der Werke der Pflicht und der opera supererogationis untergeschoben, und dabei vorausgesetzt, daß der Begriff des Gesetzes für das christliche Bewußtseyn ganz hinwegfalle. Allein eben dieß ist das Unrichtige, und es kommt daher nur darauf an, den Begriff des evangelischen Gesetzes richtig aufzufassen, welchen das genannte Progr. S, 36. f. treffend auf folgende Weise bestimmt: Redemtione per Christum facta, in animis vere christianis, mutata legis ratione, exsistit lex christiana. Christianus enim cum sit, qui vitam Christi teneat sibi communicatam, vivam istam legem, quam supra diximus objectivam, christianis in animis cernimus intus insitam, factamque eatenus subjectivam. Nam misso in hominum animos Jesu Christi spiritu frangitur inveterata vis τῆς σαρκὸς, ut quod per legem fieri non poterat, per Christum fiat. — Cujus vitae divinitus susceptae prima quidem forma inest in τῇ πίστει — verum — fides tantam in sese habet vim divinam, quae non modo totum pectus impleat, sed praecipue interno eodemque gravissimo impulsu animos ita inclinet, ut sit πίστις ἐνεργουμένη δι᾽ ἀγάπης — ut intimo impulsu moveatur animeturque voluntas. Qui impulsus cum respondeat amori Dei ac Jesu Christi, fide percepto, est impulsus amoris ad amandum, idemque, si cogitatione comprehendatur, nihil aliud est, quam lex amoris, et quidem christiana lex, quia inest in animo christiano, nova lex — subjectiva quaedam objectivae legis

Werken aber, die mehr als genügend seyn können, selbst noch über das Gesetz, das doch die Idee des Absoluten in sich enthalten muß, wofern nicht die das Wesen des Gesetzes constituirende Idee willkührlich aufgehoben wird, hinausgehen sollen, kann der Protestant wenigstens keinen vernünftigen Begriff verbinden, und hierin nur eine Verwirrung der Begriffe sehen, die für die Wissenschaft wie für das Leben den nachtheiligsten Einfluß haben, und auf die größten Widersprüche führen muß. Wie könnte denn, um nur an das Eine noch zu erinnern, die von Möhler selbst so sehr gepriesene Demuth es seyn, auf die alles ankommt, die vor allem erzeugt werden soll, weil in ihr alles andere enthalten ist (S. 181.), wenn es möglich wäre, daß in dem Demüthigen sich zugleich das Bewußtseyn ausspräche, daß er bereits mehr gethan habe, als genug ist, und von ihm eigentlich verlangt werden kann, daß er, seinem innern sittlichen Werthe nach, weit über dem Gesetze stehe, und auf das Gesetz, als etwas längst in sich realisirtes, herabsehen dürfe? Es müßte denn nur, was man freilich oft genug für möglich halten möchte, auch eine Demuth geben, die zugleich Hochmuth ist. Welche Früchte diese zarten und feinen Vorstellungen, zu welchen freilich der Protestant, derb und ungeschickt genug, um nach klaren und logisch richtigen Begriffen, als den haltbarsten, zu greifen, sich nicht erheben kann, zu allen Zeiten getragen haben, ist bekannt.

Ueber den vierten der obigen Sätze endlich haben wir hier noch Folgendes hinzuzusetzen. Möhler kommt auf die denselben betreffende Frage, indem er auf die Lehre vom Fegfeuer in ihrem Zusammenhange mit der katholischen Rechtfertigungslehre übergeht (S. 210.). Ist es nemlich der vollendetste Widerspruch, in den Himmel mit Sünde befleckt eingehen, sey

christianae communicatio — lex gratiae, non ἔργων — non diversa ab ipsa interna ad id, quod rectum bonumque est, inclinatione — lex — caritatis — spiritus — libertatis etc. Wie sollte bei dieser Bestimmung des Begriffs des christlichen Gesetzes und der christlichen Pflicht irgend eine Sphäre für die opera supererogationis offen bleiben?

sie nun bedeckt oder unbedeckt (in welchen Widerspruch offenbar die Protestanten gerathen sollen, wenn sie auch in den Wiedergeborenen, während des zeitlichen Lebens, die Heiligung noch nicht vollendet, und das göttliche Gesetz nicht vollkommen realisirt sich denken), so muß sich die Frage aufdringen, wie wird der Mensch endlich von der Sünde befreit, und das Heilige in ihm vom Grunde aus lebendig (S. 215.)? Auf diese Frage antwortet das katholische System mit seiner Lehre vom Fegfeuer, da aber dem protestantischen System diese Lehre abgeht, so ist leicht zu erachten, wie es mit demselben steht. Wir können uns nicht enthalten, den ganzen Stand der Sache, zur ernsten Beherzigung für jeden unserer protestantischen Leser, mit den eigenen Worten Möhlers darzulegen: „Der innern Rechtfertigung kann Niemand enthoben, die allerdings mühevolle Gesetzeserfüllung Niemanden erlassen werden. Das heilige Gesetz (dasselbe nämlich, welches unmittelbar zuvor so tief herabgesetzt, und seiner Heiligkeit, der Idee des an sich Guten, und des Princips der Liebe, beraubt worden ist!) muß einem Jeden ein-, und in Jedem ausgeprägt werden. Die Protestanten dagegen, welche die traditionell so wohl begründete Idee eines Fegfeuers mit ihrer gewöhnlichen Anmaßung verwarfen, sahen sich dadurch gezwungen, um nur den Menschen trösten zu können, von einer Unmöglichkeit der Gesetzeserfüllung zu reden, ein Gedanke, der auf jeder Seite der heiligen Schrift widerlegt wird (also ohne Zweifel auch in Stellen, wie 1 Joh. 1, 8. ἐὰν εἴπωμεν, ὅτι ἁμαρτίαν ὐκ ἔχομεν, ἑαυτὺς πλανῶμεν, καὶ ἡ ἀλήθεια ὐκ ἔστιν ἐν ἡμῖν!), und Gott in Widersprüche mit sich selbst versetzt; sie sahen sich gezwungen, einen Begriff vom rechtfertigenden Glauben zu geben, der nicht einmal klar gedacht werden kann, sie sahen sich endlich gezwungen, nach diesem Tode mechanische, mit dem Menschen vorzunehmende Operationen, absolute Machtsprüche Gottes wenigstens stillschweigend anzunehmen, oder es gar nicht in die Reflexion aufzunehmen, und es unerklärt zu lassen, wie denn auch wohl eine tief eingewurzelte Sündhaftigkeit, auch wenn sie vergeben ist, von dem Geiste endlich ganz möge abgelegt werden.

So trösten beide Confessionen, aber je in ganz entgegengesetzter Weise, die eine in Harmonie mit der heiligen Schrift, die überall die Möglichkeit der Gesetzeserfüllung voraussetzt, die andere im auffallendsten Widerspruch mit derselben: die eine mit Beibehaltung der ganzen Strenge des Sittengesetzes, die andere mit schwerer Verletzung desselben, die eine in Harmonie mit dem freien und sich nur stufenweise entwickelnden Geiste, der den aufgenommenen göttlichen Samen nur mit heiligem Ernst, und unter großer Anstrengung, allmählig ausgebären und zur reifen Frucht auswirken kann, die andere ohne Berücksichtigung der ewigen Gesetze des menschlichen Geistes, und mit schwer verschuldeter Beförderung eines sittlichen Leichtsinns." Diese merkwürdige Stelle erklären wir ohne Bedenken für die Krone des Werks, für den Culminationspunkt der Polemik Möhler's, für denjenigen Punkt in der bisherigen Entwicklung seines Operationsplans, auf welchem er nun gleich einem geschickten Feldherrn, welcher alle seine Bewegungen auf Einen Hauptpunkt hinzurichten weiß, die verschiedenen einzeln ausgeführten Operationen in Einem Punkte zusammenzieht, um nun mit der gesammten Masse seiner Streitkräfte den schon auf allen Seiten geschlagenen Feind mit Einem Schlage vollends niederzuwerfen. Wie glücklich ist hier alles zusammengefaßt, was zwar zuvor schon einzeln seine Wirkung gethan, in dieser Concentration aber auch den lezten Ueberrest des Glaubens an die Haltbarkeit des protestantischen Systems schonungslos zerstören muß! Damit in dem schönen Ganzen, in welchem sich hier alle Strahlen dieser Polemik zur flammenden Strahlenkrone vereinigen, nichts fehle, wird uns kurz vor jener Stelle auch der schlagende Lichtgedanke noch einmal vorgehalten, daß die protestantische Lehre durch die Erbsünde ein Stück aus dem Geiste herausfallen lasse. So kann es nun nicht befremden, daß dieselbe Lehre auch im Momente des Todes eine plötzliche magische Verwandlung mit dem sündhaften Geiste vorgehen läßt, und dem Anfangspunkt, von welchem die Symbolik ausgieng, entspricht so der hier erreichte Endpunkt in der schönsten Harmonie. Daß es aber gerade die Lehre vom Fegfeuer ist,

die Möhler hier zur Folie seiner in ihrem schönsten Glanze strahlenden Polemik macht, kann unsere Bewunderung seiner gewandten Kunst nur erhöhen, sobald wir uns erinnern, daß ja gerade jene Lehre es war, die den Reformatoren die Veranlassung zu so vielen empfindlichen Angriffen auf ihre Gegner gab. Mit welchem schweren Gewicht fällt so der Angriff auf das Haupt der Gegner zurück! Wir wollen nun hier, wo die Sache so sehr auf die Spitze gestellt ist, die Frage nicht weiter erörtern, welche Kirche der Vorwurf einer schweren Verletzung des Sittengesetzes, und einer schwer verschuldeten Beförderung des sittlichen Leichtsinns trifft, ob die Kirche, welche das Bedürfniß der Sündenvergebung ihren Bekennern nicht nahe genug legen kann, als das Grundgefühl des sittlich religiösen Lebens, und dem Sittengesetz eine so ernste und heilige Bedeutung gibt, daß ihr das wirkliche Wollen und Thun des Menschen immer noch so tief unter demjenigen steht, was der Mensch seyn sollte, und in steter Annäherung an die höchste Idee der christlichen Vollkommenheit seyn könnte, oder diejenige Kirche, die den Menschen über sein wahres, sittlich-religiöses Bedürfniß täuscht, ihm die falsche Beruhigung gibt, daß sie seinen Blick von der Sünde, deren er sich bewußt seyn muß, abzieht, sie ihm immer nur als ein verschwindendes minimum darstellt, und ihn dagegen um so mehr auf das Gute und Gottgefällige, das er schon haben soll, hinweist, diejenige Kirche, die ihre Wiedergeborenen auf dem einfachsten Wege zu Heiligen dadurch umschafft, daß sie, was an ihnen noch Sünde ist, für keine Sünde erklärt, und mit der Heiligkeit des Sittengesetzes so willkührlich verfährt, daß sie von der Strenge desselben so vieles nachläßt, als ihr nöthig zu seyn scheint, um von dem Menschen die vollkommene Erfüllung desselben prädiciren zu können; über alles dieß und anderes, was hier in gleichem Sinne geltend gemacht werden könnte, können wir Möhler nur auf das bereits Erörterte, und auf sein eigenes Wahrheitsgefühl verweisen, was aber diejenige Behauptung betrifft, um die es hie hauptsächlich zu thun ist, daß die protestantische Lehre die katholische Idee des Fegfeuers nur durch die Annahme mechan

-scher Operationen zu ersetzen wisse, so müssen wir uns die Bemerkung erlauben, daß uns hier Möhler abermals auf einem seiner Höhepunkte zu stehen scheint, auf welchem er, wie zuvor auf die gemeine Ethik, so nun aufs neue auf die gemeine Logik, mit stolzer Verachtung herabsieht. Die Sache verhält sich kurz so: da die Symbole unserer Kirche die Dauer des zeitlichen Lebens bisweilen mit dem Ausdruck bezeichnen: dum mortale hoc corpus circumferunt, woran Möhler S. 216. erinnert *),

*) Es ist die oben S. 244. angeführte Stelle der Concordienformel gemeint. Da die protestantischen Symbole, wie Möhler sagt, von einer mechanischen Befreiung von dem Körper soviel sprechen sollen, so mag zu der Stelle der Symbolik, auf die wir hier zurückgewiesen werden, S. 139., hier gerade noch eine nachträgliche Bemerkung gemacht werden. Eine auffallende Bestätigung der Behauptung, daß die protestantischen Symbole die Sünde doch ziemlich substantiös auffassen, findet Möhler a. a. O. auch darin, daß wir dann erst vom Bösen sollen befreit werden können, wenn unser „liebes Corpusculum" abgelegt werde. Dafür wird die Stelle citirt Sol. Declar. III. de fide justif. §. 7. p. 686. (nach welcher Ausgabe, wird nirgends gesagt): Dum hoc mortale corpusculum circumferunt, vetus Adam in ipsa natura, omnibus illius interioribus et exterioribus viribus inhaeret. Es wäre sehr zu wünschen gewesen, daß Möhler in den wiederholt erschienenen verbesserten Ausgaben seiner Symbolik diese Citation verbessert hätte. Denn es ist hier eine Stelle citirt, die sich in keinem Falle in dem genannten Artikel, so viel uns aber bekannt ist, wenigstens in dieser Form, weder in der Concordienformel, noch überhaupt in den Symbolen der lutherischen Kirche findet. Möhler scheint hier zwei ganz verschiedene Stellen derselben verbunden, und etwas abgeändert zu haben. Art. III. De just. fidei coram Deo S. 687. der Rechenb. Ausgabe heißt es allerdings: etiamsi — maneant peccatores, dum mortale hoc corpus circumferunt, aber es steht hier weder von dem „lieben corpusculum" etwas, noch von den weitern Worten, die Möhler folgen läßt, sondern diese finden sich erst in einem ganz andern Artikel, Art. VI. De tertio usu legis divinae S. 719., wo sich wiederum nichts von einem corpusculum vorfindet, son-

so wendet er nun aus seiner Logik den Canon an: post hoc, ergo propter hoc. Auch die Protestanten nehmen ja in dem Zustand nach dem Tode eine endliche vollkommene Befreiung von der Sünde an, ungeachtet sie den Menschen in der ganzen Dauer seines zeitlichen Lebens von der Sünde nicht völlig frei werden lassen. Nun fällt, wie nicht zu läugnen ist, zwischen den sündhaften Zustand vor dem Tode und den sündlosen nach dem Tode eben der Tod, der Tod aber ist nichts anders als die Ablegung des Körpers, also liegt nach der protestantischen Lehre in der Ablegung des Körpers die Ursache, warum der im zeitlichen Leben noch immer mit der Sünde behaftete Mensch nun nach dem Tode mit Einem Male von der Sünde vollkommen frei und rein ist. Kann man bündiger schließen, einen strengern Beweis dafür führen, daß die protestantische Lehre die endliche Befreiung des Menschen von der Sünde nur auf dem Wege einer rein mechanischen Operation, durch die Abstreifung der Sünde von dem sündhaften Geiste, wenn der Körper abgelegt wird, oder durch einen absoluten Machtspruch Gottes, durch irgend ein gewaltsames, mechanisches Verfahren, durch irgend eine plötzliche

dern schlechthin gesagt wird: vetus Adam in ipsa natura, omnibusque illius interioribus et exterioribus viribus adhuc semper inhaeret. Gewiß eine auffallende Citation, die uns in jedem Falle über unser liebes corpusculum im Zweifel läßt, wenigstens so lange, bis es dem Verfasser der Symbolik endlich gefällt, von den vielen Stellen, in welchen die protestantischen Symbole von der mechanischen Abstreifung vom Körper reden sollen, diejenige nahmhaft zu machen, in welcher sich jene Worte auf die angegebene Weise finden. In den neuen Unters. 1. Ausg. S. 220. 2. Ausg. S. 230. hat Möhler, statt die Stelle, wenn es möglich ist, richtig zu citiren, oder die falsche Angabe zurückzunehmen, sogar die Dreistigkeit, dieselbe Stelle noch einmal mit denselben Worten als Beweisstelle anzuführen. Der treue Sohn der infallibeln Kirche darf natürlich nichts zurücknehmen, damit nichts anders als mit gutem Bedacht gesagt erscheine. Es ist ja auch dieß nicht die einzige falsch angeführte Beweisstelle der Symbolik. Vgl. oben S. 84.

magische Verwandlung erfolgen läßt? Daß die protestantische Lehre, wenn sie auch die Beseligung des Menschen durchaus von der Bedingung des Glaubens abhängig macht, gleichwohl die vollkommene Durchdringung des ganzen Menschen von dem einmal in ihn gesetzten Princip des Lebens nur in einem unendlichen Progressus, und die fortgehende Heiligung auch nach dem Tode in keinem Momente des menschlichen Seyns rein vollendet und auf immer abgeschlossen sich denken kann, daß sie somit, was etwa der katholischen Idee des Fegfeuers Schrift- und Vernunftgemäßes zu Grunde liegt, in der Idee einer auch nach dem Tode stattfindenden steten Reinigung, Heiligung und höhern Vollendung des Menschen begreift, darauf glaubt hier natürlich Möhler keine Rücksicht nehmen zu dürfen. Er ist zufrieden, die Idee einer mechanischen Befreiung der Seele von der Sünde, die man sich doch zunächst und am natürlichsten mit der katholischen Lehre von einem Fegfeuer verbunden denken muß, auf seine Gegner zurückgewälzt zu haben. Allein auch in dieser Beziehung müssen wir noch Einsprache thun. So wenig es ihm gelingen kann, die Idee einer mechanischen Operation, die mit dem Menschen nach dem Tode vorgenommen werden soll, den Protestanten zuzuschreiben, so wenig kann er die Lehre seiner Kirche dieser allerdings nicht beneidenswerthen Idee entledigen, und nur unkundige Leser könnten sich durch seine Darstellung täuschen lassen. Er selbst nennt die Idee eines Fegfeuers eine traditionell so wohl begründete. Wird aber für diese Idee die Tradition geltend gemacht, so muß sie offenbar auch in der Form festgehalten werden, in welcher sie die Tradition überliefert hat. Nun zeigt aber selbst Bellarmin (De purgat. II. 11.), daß das Fegfeuer ein körperliches Feuer sey, und beruft sich dafür ausdrücklich auf die übereinstimmende Tradition der Kirche *). Ist es aber ein körperliches Feuer, so kann

*) Communis sententia theologorum est, verum et proprium esse ignem, et ejusdem speciei cum nostro elementari. Quae sententia non est quidem de fide, quia nusquam ab ecclesia definita est, immo in Concilio Florentino Graeci aperte

es nur durch sinnliche Empfindungen auf die Seele wirken, und es ist somit nichts anderes, als der sinnliche Schmerz, welchen das Brennen des Feuers der Seele verursacht, was sie am Ende dazu bringt, um dem Schmerz zu entgehen, lieber von der Sünde zu lassen, oder die Seele wird durch das Feuer von der ihr noch anhängenden Sünde gereinigt, wie ein Metall im Feuer von den Schlacken geläutert wird. Was ist aber dieß anders, als eine mechanische Operation? Möhler gibt zwar allerdings durch nichts zu verstehen, daß er selbst das Fegfeuer für ein körperliches und materielles hält, er sucht vielmehr absichtlich dieser Voraussetzung zu begegnen, allein wir können hierin nur einen neuen Beweis der klugen Vorsicht sehen, mit welcher er Bestimmungen des Lehrbegriffs seiner Kirche, die ihm seinen Kampf mit den Protestanten nur erschweren konnten, mit Stillschweigen übergeht, und die Frage, wie weit er hierin der or=

professi fuerant, se non ponere ignem in purgatorio, et tamen in definitione facta sessione ultima definitur, purgatorium esse, nulla mentione ignis habita. Tamen est sententia probabilissima 1) propter consensum scholasticorum, qui non potest nisi temere contemni; 2) propter Gregorii auctoritatem Dial. IV. 29., ubi diserte asserit, ignem, quo puniuntur animae, esse corporeum; — dicit corporaliter urere; 3) propter Augustinum, qui in eandem sententiam propendet De civit. Dei XXI. 10.; 4) quia in scriptura passim poena impiorum vocatur ignis, et regula theologorum est, ut verba scripturarum accipiantur proprie, quando nihil absurdi sequitur; 5) quia corpora damnatorum punientur igne post resurrectionem, ut patet Matth. 25., at corpora non possunt uri, nisi igne corporeo. Est autem idem ignis corporum damnatorum et spirituum corpore vacantium, nam ibidem dicitur: qui paratus est diabolo et angelis ejus; 6) quia Sap. 11. dicitur: per quae peccat quis, per haec et torquetur, sed homines peccant saepe sensibilia oblectamenta inordinate cupiendo, ergo puniri debent sensibilibus objectis, ignis igitur, quo puniuntur, sensibilis est; 7) id confirmatur ex eruptionibus ignis in monte Aethna, aliisque locis, de quibus diximus cap. 6.

thodoxen Lehre seiner Kirche getreu bleibe, auf sich beruhen läßt. Es ist nun zwar ferner wahr, daß Bellarmin selbst diese Vorstellung keine symbolische nennt, aber er sagt doch zugleich sehr bestimmt, daß sie die traditionelle sey, und die seiner Ueberzeugung nach wahrscheinlichste. Bellarmin also stellt offenbar die Lehre seiner Kirche vom Fegfeuer ganz anders dar als Möhler, auf eine Weise, die die katholische Kirche nicht berechtigen kann, der protestantischen den Vorwurf zu machen, daß sie nur durch mechanische Operationen den Menschen nach dem Tode von der Sünde frei werden lasse. Wenn nun aber hier die Auctorität Möhlers der Auctorität Bellarmins gegenübersteht, so glauben wir in seine Bescheidenheit das Vertrauen setzen zu dürfen, er werde bei den triftigen Gründen, auf welche Bellarmin sich stützt, keinen Anspruch darauf machen, diesem klassischen Schriftsteller und authentischen Interpreten der Lehre seiner Kirche vorgezogen zu werden, zumal da uns nicht unbekannt ist, wie nahe Bellarmin an der Ehre der Canonisation war, und wie er derselben nur durch den Neid anderer Ordensgenossen, welcher freilich in Sachen der Heiligen keine so entscheidende Stimme haben sollte, verlustig wurde, einer Ehre, welche dem Verfasser der Symbolik, so sehr wir ihn derselben würdig erachten, und so weit entfernt wir davon sind, ihm eine solche Aussicht auf irgend eine Weise verkümmern zu wollen, unsers Wissens wenigstens bis jezt noch nicht zu Theil geworden ist, oder zu Theil werden sollte.

Doch genug, mehr als genug über Fragen, über welche den Protestanten nur eine solche Polemik aufs neue auf den Kampfplatz rufen kann. Und doch können wir auch jezt solcher Erörterungen noch nicht ganz enthoben seyn!

In dem folgenden Abschnitt (§. 24—26. S. 218—242.), mit der Aufschrift: „Confessioneller Gegensatz in der Auffassung des ganzen Christenthums: höchster Punkt der Untersuchung: Luther behauptet einen wesentlichen und innern Gegensatz zwischen Religiosität und Moralität, und gibt jener einen ewigen, dieser einen blos zeitlichen Werth," sieht man sich sehr getäuscht, wenn man allgemeinere, tiefer eingehende Untersuchun-

gen über die wahre innere Differenz der beiden charakteristisch verschiedenen Lehrbegriffe erwartet. Es ist nur der alte Vorwurf, daß die symbolischen Schriften der Lutheraner ausschließend auf den vergebenden, nicht auf den heiligenden Christus hinweisen, welcher auch hier wiederkehrt, und das alte Klaglied wird aufs neue angestimmt über die schweren Mißverständnisse, die tiefen Verirrungen, die uns hier begegnen, den unendlichen Schmerz, mit welchem den christlichen Beobachter die Wahrnehmung solcher Lehren, die Wahrnehmung so schroffer Gegensätze, die in einer und derselben Offenbarung gefunden werden, erfüllen müssen. Es müßte denn nur dieß als eine neue Wendung angesehen werden, daß Möhler den den Protestanten schuldgegebenen Gegensatz zwischen Rechtfertigung und Heiligung in der Form des Gegensatzes zwischen Evangelium und Gesetz, oder Religiosität und Sittlichkeit, zur Sprache bringt. Daher nun die Behauptung, das Gesetz sey im Protestantismus völlig degradirt worden, und es lassen sich daher alle Differenzen zwischen dem Katholicismus und Protestantismus im Lehrstück von der Rechtfertigung kurz darauf zurückbringen, daß jener Religion und Sittlichkeit als innerlich Eines und dasselbe und beide gleich ewig, dieser aber als wesentlich getrennt, und die erstere als ewigen, die letztere nur als zeitlichen Werths darstelle. Luther dringe an unzähligen Stellen darauf, beide Momente, das religiöse und sittliche, wie Himmel und Erde, ja, wenn es möglich wäre, noch weiter auseinander zu halten, sie zu unterscheiden wie Tag und Nacht, wie Sonnenschein und Finsterniß. Es habe dem Sittengesetz die Bestimmung angewiesen, das Gewissen zu schrecken, und doch sollten beide in keiner innern Beziehung zu einander stehen, eine Verbindung von Vorstellungen, die ganz unbegreiflich sey. Der Sünder sollte durch die Vorhaltung des Sittengesetzes zum schrecklichen Bewußtseyn gelangen, daß er, indem er es verletze, die ewigen Höllenstrafen verdient habe, und doch sollte es einen blos zeitlichen Werth besitzen, und blos vergänglicher Beziehung fähig seyn. Wie hienach die Sendung Christi, besonders seine Genugthuung für uns, für die ewige, auf die Uebertretung des

Sittengesetzes gelegte, Strafe überhaupt noch begriffen werden könne, wie das Gesetz zu Christus führen könne, wenn es in keiner innern und wesentlichen Beziehung zu Christus stehe? Luther kenne nur einen ewig beseligenden Glauben, da er der Sittlichkeit nur einen vergänglichen irdischen Gehalt beilege. Alle diese schweren Mißverständnisse und tiefe Verirrungen existiren nur in der Einbildung Möhlers, und er hätte sich füglich die Mühe ersparen können, die Protestanten im feierlichen Predigttone darüber zu belehren, daß die Sittlichkeit in engem Zusammenhange mit der Frömmigkeit stehe (S. 235.). Das Mißverständniß, das ihn hier völlig irregeführt hat, liegt darin, daß er unterlassen hat, eine Unterscheidung zu machen, die jedem, welcher solche Gegenstände richtig beurtheilen will, nahe liegen sollte, die Unterscheidung zwischen der Sittlichkeit in abstracto und in concreto, oder dem Princip der Sittlichkeit und ihrer Erscheinung. Nicht der Sittlichkeit an und für sich schreibt der Protestantismus einen blos endlichen und relativen Werth zu, sondern nur der Erfüllung des Sittengesetzes, wie sie bei dem einzelnen Menschen als nothwendige Folge der ihm immer noch anhängenden Unvollkommenheit stattfindet. Wäre es aber dem Menschen möglich, das Gesetz so vollkommen zu erfüllen, wie es Christus erfüllt hat, und den göttlichen Willen in sich vollkommen realisirt darzustellen, welchen andern Werth könnte der Protestant der Sittlichkeit in diesem Sinne zuschreiben, als einen wahrhaft objektiven und absoluten, ja, welchen andern Werth, als einen solchen, kann der Protestant der Sittlichkeit des Menschen schon insofern zuschreiben, sofern das Princip desselben der Glaube ist, der Christus ergreifende, die Gemeinschaft des Menschen mit Christus vermittelnde, und in dem ganzen Seyn und Leben des Menschen realisirende Glaube *)? Wie ungegründet und ungerecht diese ganze Invective gegen den vermeintlichen Antinomismus der protestantischen Lehre ist, erhellt am besten daraus, daß alles, was von Möhler selbst

*) Man vergl. die treffenden Bemerkungen in dem S. 304. angeführten Programm S. 42. 43.

über die Ausgleichung des Gesetzes und der Gnade durch die Liebe als das versöhnende Princip zwischen beiden, und über die Höhe des Katholicismus gesagt wird, von welcher aus allein zu begreifen sey, daß in der Liebe der ganze und ungetheilte Christus in uns lebendig, und der Sittenlehrer und Sündenvergeber zugleich verherrlicht werde, nichts anderes, als die protestantische Lehre selbst ist. Denn was ist es anders, als diese, wenn gesagt wird (S. 229. 235.): in der Liebe ist alles Gesetz aufgehoben, weil es nicht mehr als äußere Forderung entgegentritt, weil die Liebe des Gesetzes Erfüllung ist, durch die Versöhnung mit Gott sind wir auch mit seinem Gesetze versöhnt und Eins geworden, das äußerlich gewesene Gesetz wird nun ein inneres, mit der lebendigen Aufnahme Gottes in unser Herz, mittelst des Glaubens, nehmen wir zugleich und ganz unzertrennlich sein Gesetz auf, denn dieses ist Gottes ewiger Wille und Eins mit ihm, so daß, wo Gott, immer auch sein Gesetz ist? Nur dieß macht dabei einen gewißen Unterschied, daß die Protestanten es für schriftgemäß halten müssen, das die Gnade und das Gesetz vermittelnde, oder das Gesetz aus seiner äußern Objektivität in das innere Leben des Menschen umsetzende Princip nicht blos die Liebe zu nennen, sondern vielmehr den Glauben, oder den den Glauben in uns wirkenden heiligen Geist, den durch den Glauben in uns aufgenommenen und mit dem heiligen Geist in uns wohnenden Christus *).

*) Vergl. Apol. der augsburg. Conf. Art. III. De dilect. et implet. legis S. 83.: Quia fides affert spiritum sanctum, et parit novam vitam in cordibus, necesse est, quod pariat spirituales motus in cordibus. Et qui sint illi motus, ostendit propheta (Jer. 31, 33.), cum ait: *Dabo legem meam in corda eorum.* Postquam igitur fide justificati et renati sumus, incipimus Deum timere, diligere, ac incipimus et diligere proximos, quia corda habent spirituales et sanctos motus. Haec non possunt fieri, nisi postquam fide justificati sumus et renati accipimus spiritum sanctum. Primum, quia lex non potest fieri sine Christo. Item lex non potest fieri sine spiritu sancto. At spiritus sanctus accipitur fide juxta

Alle diese Mißverständnisse machen es schlechthin unmöglich, in das innere Wesen der Differenz der beiden Lehrbegriffe einzugehen. Es ist zwar ganz richtig, daß im Protestantismus das religiöse Moment das überwiegende ist, nur kann man, um dieß dem Protestantismus zum Vorwurf zu machen, nicht sagen, im Katholicismus allein haben die beiden Momente, das religiöse und sittliche, ihre lebendige innere Einheit, sondern, wenn hier eine Einseitigkeit zu rügen ist, ist sie vielmehr nur diese, daß der Katholicismus, indem er die Liebe und Gesetzeserfüllung zum höchsten Princip des religiösen Lebens macht, das sittliche Moment zu sehr hervorhebt, und die Religion der Moral unterordnet, oder das Verhältniß, das, der Natur der Sache nach, zwischen Religion und Moral bestehen soll, verkehrt. Aber auch dieß führt uns, sobald es weiter erörtert

illud Pauli (Gal. 3, 14.). — Christus ad hoc datus est, ut propter eum donentur nobis remissio peccatorum et spiritus sanctus, qui novam et aeternam vitam ac aeternam justitiam in nobis pariat. Quare non potest lex vere fieri, nisi accepto spiritu sancto per fidem. — Profitemur igitur, quod necesse sit, inchoari in nobis et subinde magis magisque fieri legem. Et complectimur simul utrumque, videlicet spirituales motus et externa bona opera. Falso igitur calumniantur nos adversarii, quod nostri non doceant bona opera (eine Sittlichkeit, die in Werken sich äußert, die nicht ohne Christus und den heil. Geist gewirkt werden können, kann doch nicht blos einen zeitlichen und vergänglichen Werth haben!), cum ea non solum requirant, sed etiam ostendant, quomodo fieri possint. Wie geeignet ist schon diese Eine Stelle, die ganze Ausführung der Hauptidee mit Allem, womit sie zusammenhängt, als ein bloßes Gewebe von Mißverständnissen und Irrthümern, von gehaltlosen Behauptungen und leeren Beschuldigungen darzustellen. Man vergl. auch, was Luther Ausf. Erkl. der Ep. an die Gal., aus welcher Möhler a. a. O. so vieles anführt, Ausg. von Walch Bd. VIII. S. 1909. f. zu Gal. 2, 20. über das Leben des Sohns Gottes, welchen jeder Christ durch den Glauben in ihm wohnend hat, sagt.

und begründet werden soll, nur wieder auf den Gegensatz des protestantischen Begriffs des Glaubens und des katholischen Begriffs der Liebe zurück. Möhler sieht sich daher genöthigt, indem er meint (S. 237.), es dürfte ihm nun endlich gelingen, die spekulative Idee, die der protestantischen Rechtfertigungslehre zum Grunde liegt, vollständig zu entwickeln, noch eine andere Idee zu Hülfe zu nehmen, die Idee des Bösen, welcher zu Folge, der Grundgedanke des protestantischen Systems so ausgedrückt wird: „vom endlichen Bewußtseyn, vom Weltbewußtseyn ist das Sündengefühl nicht abzulösen, es begleitet und peinigt den Menschen stets, weil das Böse mit ihm, als einem beschränkten Wesen, gegeben ist; er ist dazu prädestinirt. Wie gelangt er aber zur Ruhe? Durch Erhebung des Geistes auf einen höhern Standpunkt, zum An sich der Dinge, zum Unendlichen: im Gottesbewußtseyn, im Glauben verschwindet es." Was ist jedoch hiemit gesagt? Soll die Ermittlung der spekulativen Idee der protestantischen Rechtfertigungslehre hier etwa darin bestehen, daß statt des sittlichen Bewußtseyns das Weltbewußtseyn, statt des Glaubens das Gottesbewußtseyn, statt des Ergreifens Christi im Glauben die Erhebung des Geistes zum An sich der Dinge schlechthin gesetzt ist, wie wenn alle diese Begriffe völlig gleichbedeutend wären? Wahr bleibt also nur das Eine; daß nach der protestantischen Lehre das sittliche Bewußtseyn des Menschen immer noch zugleich ein Bewußtseyn der Sünde ist. Aber mit welchem Rechte heißt es nun weiter: „daher verwandelt sich die vernichtete moralische Freiheit in die Freiheit vom Sittengesetz, welches sich blos auf die zeitliche, beschränkte, erscheinende Welt beziehe, hingegen auf das Ewige, über Zeit und Raum Erhabene, keine Anwendung zulasse?" Es bedarf keines weitern Beweises, daß der eine Satz so falsch ist, als der andere, somit auch der Hauptsatz, in welchen das eigentliche Moment der spekulativen Idee der protestantischen Rechtfertigungslehre, wie es scheint, gesetzt werden soll, daß das Sittengesetz eine blos zeitliche Bedeutung habe. Großmüthig wird von Möhler hinzugesetzt: es solle indeß damit durchaus nicht gesagt

seyn, daß sich die Reformatoren dieser, ihrem System zu Grunde liegenden, Idee bewußt gewesen seyen, vielmehr würden sie, wenn sie sich selbst verstanden hätten, wenn sie begriffen hätten, wohin nothwendig ihre Lehren führen, dieselben als unchristlich verworfen haben. Welchen Werth diese gute Meinung von der Wahrheitsliebe der Protestanten haben kann, wenn doch anderswo so oft der Grund ihrer Differenz von dem katholischen System nur in der Anmaaßung gefunden wird, mit welcher sie die Lehren desselben verworfen haben, mag auf sich beruhen, gewiß ist aber, daß, wer einem andern zum Verständniß seiner selbst, und zur Erkenntniß der christlichen Wahrheit verhelfen will, sich selbst vor allem mit dem besten Willen und dem besten Streben von jeder Befangenheit in Mißverständnissen frei gemacht haben muß. Wie wenig zeugt hievon das absprechende Endurtheil: „Man begreift nun auch vollständig, warum sich die Katholiken, wenn sie die Idee von der Heiligkeit und Gerechtigkeit Gottes retten, wenn sie die menschliche Freiheit behaupten, die Würde des Sittengesetzes sichern, den wahren Begriff von Sünde und Sündenschuld befestigen, und die Erlösung in Christo nicht in eine Thorheit verwandeln lassen wollten, schlechterdings der protestantischen Vorstellung vom Glauben und der Rechtfertigung sich entgegensetzen mußten." Womit schließt also diese angeblich spekulative Untersuchung anders als mit dem einfachen Satz: die protestantische Lehre ist eine Thorheit, weil sie eine andere ist, als die katholische!

Werfen wir hier noch einen Blick auf die neuern Controversen über die Lehre von der Rechtfertigung, so kann es nur als ein erfreulicher Beweis der Festigkeit und Sicherheit angesehen werden, mit welcher diese Fundamentallehre des lutherischen Lehrbegriffs noch immer ihren Mittelpunkt im Bewußtseyn der Protestanten behauptet, daß unter den protestantischen Theologen, die in dieser Sache sich ausgesprochen haben, keine Differenz, die irgend eine Erheblichkeit hätte, sich zu er-

kennen gegeben hat *). Es sind daher nur die beiden Gegner aus der katholischen Kirche, die uns hier wieder begegnen, Möhler in den neuen Untersuchungen und Günther in dem letzten Symboliker, beide aber haben, jeder auf seine Weise, nur dazu beigetragen, die Unerschütterlichkeit des protestantischen Dogma ins Licht zu setzen.

Auch in den neuen Untersuchungen hat Möhler die protestantische Lehre von der Rechtfertigung, die er selbst den Stolz und Ruhm der alten Protestanten nennt, wie sich erwarten läßt, eben deßwegen um so mehr zum Gegenstand seiner Angriffe gemacht, aber auch hier sind es nur falsche Behauptungen, die immer mehr den Charakter einer absichtlichen Entstellung der Wahrheit annehmen, ins Unglaubliche gehende der protestantischen Lehre aufgebürdete Ungereimtheiten, was diese von der Leidenschaft eingegebene und geleitete Polemik vorzubringen weiß. Der Kunstgriff, dessen sich Möhler bedient, besteht auch jetzt darin, die protestantische Lehre von der Rechtfertigung so darzustellen, wie wenn sie schlechthin nichts anders enthielte, als den abstrakten Begriff des äußern gerichtlichen Akts, durch welchen Gott den Menschen für gerecht erklärt. „Es ist also nicht anders," versichert Möhler aufs neue in seinen neuen Unters. S. 184., „die Rechtfertigung im protestantischen Sinn ist ein äußerer gerichtlicher, keine dem Menschen eigene, ihm innerliche Gerechtigkeit setzender, sondern nur die Gerechtigkeit Christi durch den Glauben auf den Menschen äußerlich übertragender Akt Gottes, und das Verhältniß, in welches der Mensch durch die Rechtfertigung zu Christus tritt, ist ein nur äußerliches." Zwar will dieß Möhler von der Rechtfertigung, nur sofern sie unmittelbar und rein in sich selbst betrachtet werde, gesagt wissen. Allein es ist dieß nur zum Schein noch hinzugesetzt, wie wenn eine andere Betrachtungsweise nicht gerade ausgeschlossen werden sollte. Von einer andern Seite der protestantischen Lehre von der Rechtfertigung ist aber in den neuen Untersuchungen so wenig als in

*) Vgl. Nitzsch a. a. O. S. 108. Ev. K. Z. 1835. Dec. S. 809. f.

der Symbolik die Rede, es ist durchaus nur der abstrakte Begriff der justificatio forensis, über welchen Möhler nicht hinausgehen will, um sich seinen Gesichtspunkt nicht verrücken zu lassen. Der protestantische Lehrbegriff faßt zwar die Rechtfertigung in ihrer äußersten Spitze als einen außerhalb des Menschen erfolgenden, gleichsam gerichtlichen, Akt Gottes auf, aber es ist dieß nur die objektive Seite derselben, von welcher die nothwendig dazu gehörende subjektive noch unterschieden werden muß. So wenig die alten Dogmatiker den Begriff der Rechtfertigung vollständig bestimmt und entwickelt zu haben glaubten, wenn sie blos von der causa efficiens und meritoria derselben sprachen, und nicht zugleich auch von der causa instrumentalis oder organica, ebenso wenig ist der Begriff der Rechtfertigung richtig aufgefaßt, wenn er nur auf jenen äußern göttlichen Akt und nicht zugleich auf den rechtfertigenden Glauben so bezogen wird, daß in ihm das Objektive auch als ein Subjektives, oder die Rechtfertigung nicht blos als ein Verhältniß Gottes zum Menschen, sondern auch als ein Verhältniß des Menschen zu Gott sich darstellt. Wird daher diese Lehre mit Recht der Ruhm und Stolz der Protestanten genannt, so wurde doch das wahre charakteristische Moment derselben nicht durch den Begriff der justificatio forensis, sondern, wie bekannt ist, nur durch den Satz: sola fide justificari hominem, bezeichnet. Es ist nicht anders möglich, als daß der ganze organische Zusammenhang der Lehre von der Rechtfertigung aufs gewaltsamste zerrissen, und über das Verhältniß dieser Lehre zur Lehre von der Heiligung sowohl, als zur katholischen Lehre von der Rechtfertigung nur schiefes, halbwahres und völlig falsches behauptet werden muß, sobald man über die protestantische Lehre von der Rechtfertigung nichts anders zu sagen weiß, oder sagen will, als immer nur wieder das Eine, sie sey ein actus Dei forensis, oder sie sey nur eine Aeußerlichkeit des Verhältnisses zu Christus. In der ganzen Möhler'schen Darstellung ist daher auch nicht Ein wahres Wort. Es ist falsch, daß die Gerechtigkeit Christi zu den Glaubigen nur in einem äußerlichen Verhältniß steht, weil der Glaube, in welchem sie sie ergreifen,

nichts äußerliches, sondern etwas innerliches ist; es ist falsch, daß die Ungerechtigkeit deßwegen bleibt, weil der Wille durch die Rechtfertigung nicht geheilt werde, denn der Wille wird durch die Rechtfertigung geheilt, nämlich eben dadurch, daß durch den rechtfertigenden Glauben ein neues sittlich religiöses Princip in dem Menschen gesetzt wird, es ist falsch aus demselben Grunde, von einer, ungeachtet der Rechtfertigung bleibenden, fortwährenden Sündhaftigkeit so zu reden, wie wenn diese Sündhaftigkeit vor und nach dem Akte der Rechtfertigung völlig dieselbe wäre, da doch der rechtfertigende Glaube eben darin besteht, daß er als ein neues Lebensprincip die Macht und Herrschaft der Sünde im Menschen bricht, und der Sündhaftigkeit des Menschen, soweit sie noch immer fortdauert, in jedem Fall ein ganz anderes Gepräge ertheilt; es ist endlich eben deßwegen auch falsch, den Gegensatz der beiden Bekenntnisse so zu bestimmen, daß nach der einen Lehre die Gerechtigkeit Christi zu den Glaubigen in einem innern, nach der andern in einem blos äußern Verhältniß steht. Diese durchaus falsche Darstellung hat ihren Grund in der völligen Ignorirung des rechtfertigenden Glaubens an der Stelle des Systems, wo nothwendig von demselben die Rede seyn muß, wenn nicht das Ganze in einem falschen Licht erscheinen und dieselbe Einseitigkeit entstehen soll, die in Beziehung auf das katholische System entstehen müßte, wenn immer nur von der die Gnade infundirenden Thätigkeit Gottes, nicht aber von der gratia infusa selbst, die Rede wäre. Was Möhler von der katholischen Lehre sagt, daß nach ihr die Gerechtigkeit Christi, im Akte der Rechtfertigung unmittelbar von den Glaubigen aufgenommen, zugleich eine innere werde, gilt auch von der protestantischen Lehre, und es läßt sich kein vernünftiger Grund denken, warum die Unterscheidung des Aeußern und Innern hier nur für das katholische System und nicht ebenso gut auch für das protestantische gelten soll. Die Gerechtigkeit Christi ist zwar allerdings nach der Lehre des letztern, wie aber auch das erstere annehmen muß, an sich oder objektiv außerhalb des Menschen, aber sie ist zugleich auch eine innere, in das Innere des Menschen selbst gesetzte, durch die Vermittlung des rechtfertigenden

Glaubens, durch welchen die Gerechtigkeit Christi zur Gerechtigkeit des Menschen wird, oder ihm imputirt wird, und es ist nur eine Verdrehung des wahren protestantischen Begriffs der Imputation, wenn diese justitia imputata oder imputativa, als eine nicht wahre, als eine blos putativa genommen wird, gegen welche Deutung, als eine jesuitische, sich schon die alten protestantischen Dogmatiker verwahrt haben *).

Die schon in der Symbolik der protestantischen Lehre gemachte Beschuldigung, daß mit dem Glauben in ihrem Sinne der höchste Grad von Unsittlichkeit zusammen bestehen könne, wird in den neuen Untersuchungen aufs neue wiederholt. Für den schmerzlichsten Theil seiner Untersuchung erklärt es Möhler (S. 223.) sagen zu müssen, daß nach Luther der Verlust des Glaubens die einzige wahre und ächte Todsünde sey. Würde der Glaube, wiefern er rechtfertige, auch die Liebe oder überhaupt das sittliche Moment umfassen, so würde diese Bestimmung in der Ordnung seyn. Allein der Glaube, in wiefern er rechtfertige, schließe nach lutherischer Ansicht die Liebe nicht ein, daher könne nach derselben Vorstellung der Glaube auch mit schwereren Sünden bestehen. Ohne Glauben sey zwar kein Leben in Gott möglich, aber mit dem Glauben könne, absolut genommen, ein gar nicht näher zu bestimmender Grad von Unsittlichkeit zugleich bestehen, die wegen des Glaubens das Verhältniß zu Gott nicht abbreche. Nach der lutherischen Lehre müsse gesagt werden, auch der Gerechtfertigte sey in sich ein

*) Haec est mens Jesuitarum, quando justitiam, qua justificamur, vocant imputativam, ut pro putativa et falsa eam ducant. Quenstedt Theol. dict. pol. Th. II. S. 776. Daß die justitia extra nos nicht blos eine äußere ist, sondern eine innere wird, ist sogar ausdrücklich in unsern Symbolen gesagt: aliena justitia (justitia Christi) *communicatur nobis* per fidem. — Quia justitia Christi donatur nobis per fidem, ideo fides est justitia in nobis imputative, id est, est id, quo efficimur accepti Deo propter imputationem et ordinationem Dei. Apol. der augsb. Conf. Art. III. S. 125.

Todsünder, der der Verdammung werth sey, und als Gerechtfertigter nur Verdammung verdiene. Daß diese Lehre, offen ausgesprochen, so viel verletzendes für die christliche Vernunft habe, könne kein Grund seyn, sie dem orthodoxen Protestantismus nicht beizulegen, denn dieser müsse historisch ausgemittelt werden. Hiemit hängen die weitern Sätze zusammen, daß nach der lutherischen Lehre (wie nämlich Möhler ihren Sinn bestimmen zu müssen glaubt) durch die Aufnahme des Christenthums keine wesentliche Veränderung im Menschen hervorgebracht werde, der Christ vom Standpunkt innerer Schätzung aus so nichtig sey, als der Heide (S. 220.), daß nach dem protestantischen System, ungeachtet der Vollziehung der Verbindung mit Christus, der alte Mensch d. h. die eigentliche Natur, die Substanz des Menschen todt bleibe (S. 229.), daß der Protestantismus einen im Innern des Menschen gegründeten Unterschied zwischen einem Nichtbekehrten und Bekehrten nicht kenne. Wie klar erhellt nun aber aus diesen Sätzen, daß jener Satz, der Gerechtfertigte sey in sich ein Todsünder nichts anders heißen kann, als nur dieß, der Todsünder sey ein Todsünder, weil er nicht gerechtfertigt sey, oder weil die Rechtfertigung, durch die er gerechtfertigt seyn soll, ein Nichts sey, so daß er nach der Rechtfertigung wie vor derselben nichts anders als ein Todsünder ist? Warum aber die Rechtfertigung ein leeres Nichts ist, oder warum der Mensch, ungeachtet der Rechtfertigung, ein Todsünder bleibt, hat seinen Grund einfach darin, daß Möhler auch hier für gut findet, den rechtfertigenden Glauben völlig zu ignoriren, und die Rechtfertigung, oder die Vollziehung der Verbindung mit Christus einzig und allein in die äußere Relation zu setzen, in welche Gott eine gewiße Person zu sich gesetzt habe (S. 220.). So kommt auch hier eine Reihe von Sätzen zum Vorschein, die theils das Gepräge vollendeter Absurdität an sich tragen, theils mit den bestimmtesten Erklärungen der lutherischen Lehre in den direktesten Widerspruch kommen. Die Veranlassung, der lutherischen Lehre diese Absurditäten aufzubürden, hat Möhler aus einer Stelle in Luthers Commentar über den Brief an die Galater

genommen, in welcher Luther mit klaren Worten das gerade Gegentheil von demjenigen sagt, was Möhler ihn sagen lassen möchte. Nach Möhler soll Luther den Gerechtfertigten in sich für einen Todsünder erklären, d. h. als Gerechtfertigten, ungeachtet der Rechtfertigung, Luther selbst aber sagt: peccatum distinguitur in mortale et veniale, non ob substantiam facti sed personam, non juxta differentiam admissorum, sed peccatorum ea committentium. Luther sagt demnach nicht: alle Sünden sind Todsünden, sondern es ist ein Unterschied zwischen Erlaß- und Todsünden, und zwar ob personam, (auf welche Worte Möhler nicht die geringste Rücksicht nimmt, um die nur aus ihnen zu erklärenden non ob substantiam facti, an die er sich allein hält, um so willkührlicher deuten zu können) wegen der Verschiedenheit der Sünder, welche Sünden begehen, d. h. weil die Sünden der Gerechtfertigten und Wiedergebornen andere Sünden sind, als die Sünden der Nichtgerechtfertigten und Nichtwiedergebornen. Der Unterschied zwischen Erlaß- und Todsünden würde blos dann hinwegfallen, wenn man nur auf die Substanz der That und nicht auf die Person sehen wollte, d. h. wenn man die Wiedergebornen nicht für Wiedergeborne, Gerechtfertigte nicht für Gerechtfertigte, sondern für Nichtgerechtfertigte halten wollte. Da nun aber Wiedergeborne Wiedergeborne, Gerechtfertigte Gerechtfertigte sind, so muß auch ein Unterschied zwischen Erlaß- und Todsünden seyn. Es ist daher eine durchaus falsche Behauptung, daß nach der protestantischen Lehre alle Sünden schlechthin Todsünden seyen, daß der Glaube mit Todsünden ebenso gut als mit Erlaßsünden zusammenbestehen könne, von den einen so gut als von den andern absolvire, beide auf dieselbe Weise als läßliche betrachte, nur die Sünde gegen den heil. Geist ausgenommen, d. h. den Unglauben (Neue Unters. S. 224.). Der ganze große und wesentliche Unterschied zwischen der katholischen und protestantischen Lehre von den Erlaßsünden, auf dessen Auseinandersetzung Möhler S. 216. f. ausgeht, fällt auf diese Weise entweder von selbst hinweg, oder kann, wenn noch ein Unterschied seyn soll, nur darin bestehen, daß nach

der katholischen Lehre die läßlichen Sünden auch nicht einmal läßliche sind, d. h. geradezu gar keine Sünden. In der That ist diese das Princip der christlichen Sittenlehre aufhebende Behauptung mit weit größerem Rechte, als dem protestantischen Lehrbegriff auch nur scheinbar der Vorwurf gemacht werden kann, daß er sich gegen den Unterschied der Todsünden und Erlaßsünden völlig indifferent verhalte, und, wie er beide zusammenwerfe, so auch nur den Unglauben als die Eine wahre Todsünde betrachte, mit dem Glauben selbst also alle mögliche Todsünden zusammenbestehen lasse, als katholische Lehre anzusehen, worüber die oben (S. 293.) aus den Werken der angesehensten katholischen Theologen angeführten Stellen, in welchen diese Behauptung mit klaren Worten ausgesprochen ist, keinen Zweifel lassen können *). Es ist nur eine Wiederholung desselben Vorwurfs in andern Worten, wenn Möhler (S. 239.) den Hauptgrund, der schlechthin nothwendig zu allem demjenigen habe führen müssen, was nach dem Bisherigen dem protestantischen System zur Last fallen soll, darin sucht, daß nach dem-

*) Nimmt man sodann noch hinzu, was von den katholischen Theologen gewöhnlich unter Todsünden verstanden wird, daß Todsünden eigentlich nur solche Sünden sind, wie Mord, Ehebruch und dergl. überhaupt Sünden, durch welche das positive göttliche Gesetz in äußern Handlungen auf die unläugbarste Weise verletzt wird, so ist hieraus zu ermessen, welchen Werth die oben gerühmte Ausgleichung des religiösen und sittlichen Moments im Katholicismus haben kann. Der Katholicismus kann seiner ganzen Tendenz nach nur das für Sünde halten, was sich in einer bestimmten äußern That als Sünde zu erkennen gibt. Wie wesentlich diese Ansicht mit dem Pelagianismus und der auf das Aeußere gehenden Tendenz desselben zusammenhängt, sehen wir daraus, daß auf demselben Wege auch der Rationalismus zu ihr geführt worden ist. Man vergl. meine Recension der Bretschneider'schen Schrift: die Grundlage des evangelischen Pietismus oder die Lehren von Adams Fall, der Erbsünde und dem Opfer Christi. Leipzig 1833. in den Jahrb. für wissensch. Kritik 1834. Apr. S. 541.

selben, ungeachtet der Vollziehung der Verbindung mit Christus, 1) der alte Mensch, d. h. die eigentliche Natur, die Substanz des Menschen todt bleibt, und an sich schon nicht das Bild Gottes, und noch dazu durch die Erbsünde ganz verwüstet, niemals zur Mitthätigkeit mit der Gnade sich eignet, und daß 2) eben deßhalb die Willensgemeinschaft mit Adam nicht aufgehoben ist, oder daß, um in der herkömmlichen lutherischen Sprache zu reden, die Erbsünde auch in den Wiedergebornen noch fortdauert, und zwar an allen Kräften, an den innern und äußern, des Menschen immerwährend haftet. Für den erstern Satz wird aus der Concordienformel (Sol. decl. Art. II. De lib. art. S. 674.) die Stelle citirt: Ex his consequitur, quum primum spiritus per verbum et sacramenta opus suum regenerationis et renovationis in nobis inchoavit, quod revera tunc per virtutem spiritus sancti cooperari possimus ac debeamus: quamvis multa adhuc infirmitas concurrat. Hoc vero ipsum, quod cooperamur, non ex nostris carnalibus et naturalibus viribus est, sed ex novis illis viribus et donis, quae spiritus sanctus in conversione in nobis inchoavit. Also auch hier wieder eine Beweisstelle, die mit klaren Worten das gerade Gegentheil sagt. Die Substanz des Menschen soll, ungeachtet der vollzogenen Verbindung mit Christus, todt bleiben, die Beweisstelle, auf welche diese Behauptung gestützt wird, spricht von dem opus regenerationis et renovationis, das der heilige Geist in uns den Wiedergebornen beginne, der Mensch soll niemals zur Mitthätigkeit mit der Gnade sich eignen, die Beweisstelle, die dieß beweisen soll, sagt, daß wir revera cooperari possimus et debeamus, und zwar wird dieses cooperari von dem Menschen gesagt, nicht, sofern er der alte ist, mit den fleischlichen und natürlichen Kräften, sondern der neue mit den neuen Kräften und Gaben, welche der die Verbindung mit Christus vollziehende heilige Geist ihm mitgetheilt hat, zum unläugbaren Beweis, daß der Mensch in dem Werke der Wiedergeburt nicht mehr der alte ist, sondern, als das Subjekt der Wiedergeburt, der neue. In der für den zweiten, übrigens mit dem ersten ganz identischen, Satz angeführten Stelle (soweit sie nach

Weglassung der fälschlich eingeschobenen Worte ächt ist, s. oben S. 309.) wird zwar gesagt: vetus Adam in ipsa natura, omnibusque illius interioribus et exterioribus viribus adhuc semper inhaeret, aber in derselben Stelle ist ja zugleich von der mortificatio veteris Adami per spiritum sanctum, und der renovatio in spiritu mentis credentium, die Rede. Wenn also auch der alte Adam aus den Wiedergebornen nicht ganz vertilgt werden kann, weil dieß ohne das Wunder einer magischen Transsubstantiation nicht geschehen kann, wenn in allen äußern und innern Kräften immer auch noch etwas adamitisches zurückbleibt, so ist doch seine Kraft eine gebrochene, und er ist eben deßwegen nicht mehr das eigentliche Subjekt im Menschen. Diese Umkehrung des Subjekts, durch welche der alte Mensch, wenn er auch bleibt, doch nicht mehr als Subjekt sich geltend machen kann, sondern an seine Stelle der neue Mensch zum Subjekt wird, ist das Wesen der Wiedergeburt, die in allen unsern symbolischen Büchern sosehr als eine reelle, wesentliche, durchgreifende Veränderung beschrieben wird, daß es für jeden, welcher die Wahrheit nicht absichtlich ignorirt, keines weitern Beweises bedarf.

Wie die Rechtfertigung von Möhler nur in einen äußern Akt Gottes, in eine äußere Relation Gottes zum Menschen, gesetzt wird, so ist ihm auch der rechtfertigende Glaube selbst, von welchem in der neuen Schrift (S. 247. f.) aufs neue die Rede ist, eine so viel möglich rein äußerliche Relation des Menschen zu Gott. Dasselbe Verfahren, durch welches der Begriff der Rechtfertigung zu einem völlig inhaltsleeren und nichtssagenden gemacht werden soll, wird auch auf den Begriff des rechtfertigenden Glaubens angewandt, um ihm jeden innern Haltpunkt im Gemüthe des Menschen abzuschneiden, und ihm die Eigenschaft eines religiös-sittlichen Princips völlig abzusprechen. So wiederholt sich auch in den neuen Untersuchungen immer nur wieder derselbe Entstellungsversuch. Die reine Gewißheit von der neuen Beziehung, in welche Gott das Individuum zu sich setzt, wird (S. 257.) gesagt, sey der rechtfertigende Glaube nicht, inwiefern diese Gewißheit im Men-

schen selbst ein neues Seyn hervorbringt, oder in seiner Lebensrichtung Veränderungen erzeugt, und ihn innerlich gottgenehm macht, er sey, wie er auch im protestantischen Sinne so oft aufgefaßt werde, nichts anders als ein Wissen, ein Wissen davon, daß das Subjekt, welches sich dieses Wissens erfreue, von Gott um Christi willen begnadigt sey. Wie unrichtig auch hierin der protestantische Begriff des Glaubens aufgefaßt ist, ist gleichfalls von selbst klar. Bei der Einseitigkeit, die Möhler dem protestantischen Glauben aufdringen möchte, konnte ihm auch die obige Definition, daß der Glaube die unmittelbare Einheit des Erkennens und Wollens sey, nicht einleuchten. Nach Luther habe die Liebe, wird aufs neue geltend gemacht, mit dem rechtfertigenden Glauben schlechthin nichts zu thun, demnach könne der Glaube auch kein Element einer sittlichen Thätigkeit in sich enthalten. Verhielte es sich so, daß Erkennen und Wollen als unmittelbare Einheit rechtfertigten, so müßte auch Luther zu sagen geneigt gewesen seyn, daß der Glaube, wenn er aus der Implikation in die Explikation übergegangen, als religiöses Erkennen und sittliches Wollen rechtfertige, denn unbegreiflich wäre es doch, wenn er nur als implicirte Einheit von beiden rechtfertigte, also nur auf seiner untersten noch unentfalteten Stufe, seine rechtfertigende Kraft aber in seinen höhern Formen verlöre. Dieser Schluß kann deßwegen nicht zugegeben werden, weil die Rechtfertigung ihrer objektiven Seite nach immer nur als ein momentaner Akt gedacht, oder, was dasselbe ist, im rechtfertigenden Glauben keine höhere und niedere Stufe unterschieden werden kann, da er nur als Einheit des Erkennens und Wollens der rechtfertigende Glaube ist, aus dieser Einheit also nie heraustreten kann. Ebenso wenig aber folgt daraus, daß das sittliche Wollen, sofern es noch mit dem religiösen Erkennen unmittelbar Eins ist, der rechtfertigende Glaube ist, daß es, wenn es in der Liebe als besonderes Moment hervortritt, um so mehr eine rechtfertigende Kraft haben müsse, indem es in diese Explikation aus seiner ursprünglichen Implikation erst dann übergehen kann, nachdem die Rechtfertigung ein bereits geschehener Akt ist.

Eben deßwegen darf aber auch aus dem Widerspruch Luthers und der Verfasser der symbolischen Bücher gegen die rechtfertigende Kraft der Liebe, sofern sie als besonderes Moment vom Glauben unterschieden wird, nicht gefolgert werden, daß dadurch jedes sittliche Element des Glaubens in der Wurzel abgeschnitten werden soll. Möhler gibt selbst (S. 256.) auf die Frage: was denn der Glaube sey, wenn er kein inneres und kein äußeres Thun des Gerechten seyn dürfe? die Antwort, es werde dieß wohl so gemeint seyn, er rechtfertige eben nicht als Thun, nicht inwiefern er in Bewegung übergehe, sondern inwiefern er die Potenz zu diesen Bewegungen, der Mensch an sich erneuert sey, und dann aus seiner innern Erneuerung zur angemessenen Zeit die besprochenen Bewegungen hervorgehen lassen könne, der Glaube mache also gottgefällig als der erneuerte Geist in seiner Ruhe gedacht, nicht als in Bewegung versetzt, allein so kommen wir auf die habituelle innere Gerechtigkeit zurück, von der wir doch bereits sattsam gehört haben, daß sie die Gerechtigkeit aus dem Glauben nicht sey, da diese eine äußere seyn müsse, und von allen innern Veränderungen nichts in sich aufnehme. Eben dieses Zurückkommen auf eine Voraussetzung, deren Grundlosigkeit und innerer Widerspruch längst nachgewiesen ist, macht es völlig überflüssig, auf solche Einwürfe weitere Rücksicht zu nehmen *).

*) Als eine große Genugthuung rühmt es Möhler (S. 279.), in Neanders Gesch. der Pfl. und Leit. der christl. Kirche durch die Apostel (S. 583.) folgende ganz katholisch lautende Definition des Glaubens gefunden zu haben: „In dem Glauben ist die Liebe schon dem Keime nach enthalten, denn was den Glauben in diesem Sinne vom Aberglauben unterscheidet, ist eben, daß dieser nur aus der Furcht vor sinnlichem Uebel hervorgehend, nur einen Erlöser von solchem verlangt, der Glaube hingegen aus dem Gefühle der Unseligkeit der Sünde, als solcher, der Entfremdung von Gott in ihr selbst und einem Verlangen nach der Gemeinschaft mit Gott hervorgeht, was ja schon die zum Grunde liegende nur noch zurückgehaltene und gehemmte Liebe zu Gott voraussetzt." Es ist an sich völlig gleichgültig, wie Neande-

Gern wendet man sich von der Monotonie der Möhler'-
en Polemik zu einem andern Gegner, welcher seiner Bestrei-
ng des protestantischen Lehrbegriffs zuletzt wenigstens immer
eder eine gewisse speculative Spitze zu geben weiß. Was
Günther in seinem letzten Symboliker (S. 105—152.) über
: Lehre von der Rechtfertigung ausführt, läßt sich in folgende
auptsätze zusammenfassen:

Die Rechtfertigung als Aufhebung der Erbschuld ist durch
ristus, als den zweiten Adam, bedingt. Das persönliche
rdienst im zweiten Stammvater (im ethischen Sinn) hat sei-
nothwendige Beziehung auf das Geschlecht aus dem ersten

---

den Glauben definirt, da nach protestantischen Grundsätzen auch eine solche Auctorität nichts beweisen kann. Es fragt sich nur, ob die aufgestellte Definition an sich wahr und richtig ist. In dieser Hinsicht ist ohne Bedenken zuzugeben, daß es der Neander'schen Definition an philosophischer Bestimmtheit fehlt, indem es ein großer psychologischer Sprung ist, der Furcht vor dem sinnlichen Uebel unmittelbar die Liebe zu Gott gegenüberzustellen. Zwischen beide ist in jedem Fall das Vertrauen in dem oben angegebenen Sinne zu setzen. Aber auch abgesehen hievon hat Möhler kein Recht, die Neander'sche Definition für sich anzusprechen. Da Neander den Glauben und die Liebe als Ein Princip aufzufassen sucht, wenn er im Glauben auch schon einen Keim der Liebe voraussetzt, und die Liebe in ihrer wahren christlichen Bedeutung den Glauben und wiederum den Glauben gewissermaaßen die Liebe voraussetzen läßt, so ist schon in dieser Einheit des Princips, das von Neander ausdrücklich der Glaube genannt wird, der Gegensatz gegen die katholische Lehre ausgedrückt, welche den Glauben und die Liebe nicht als Ein Princip, sondern als zwei wesentlich verschiedene, neben einander stehende, Principien betrachtet. In der fides caritate formata kommt die Liebe ebendeßwegen, weil sie die formirende, die Form bestimmende ist, als neues Princip zu der fides informis hinzu, von der fides informis der katholischen Kirche aber sagt Neander S. 594. ausdrücklich, sie stehe so tief unter dem Begriff des Glaubens, daß sie Paulus mit diesem Namen gar nicht bezeichnet haben würde.

Stammvater (im physischen Sinn), da der zweite Urmensch ursprünglich nur für ein Geschlecht und seine Wirklichkeit, nach der Idee und dem Willen Gottes, eingetreten ist. Ebenso hebt das Verdienst Christi das Hinderniß im Geschlecht zu einer Wiedervereinigung des Einzelnen mit der Gottheit. Der Eintritt des Einzelnen ins Geschlecht und seine Existenz in demselben ist Wirkung des Ur- und Erbverdienstes, diese wäre aber wirkungslos, wenn dem Einzelnen als Geschlechtwesen oder geschlechtlichem Gliede die Schuld aus dem Geschlecht, als solchem, bliebe. Dieß ist die tiefere Bedeutung der Taufe. Das menschliche Individuum ist aber mehr als ein geschlechtliches Glied, weil es nicht blos Naturwesen, sondern auch Geistwesen ist, und in dieser Verbindung erst den Menschen constituirt. Als Geist, als persönliches und freies Wesen, hat der Mensch in seiner Willensfreiheit die Aufgabe: das Erbverdienst Christi durch seine Willensthätigkeit zu affirmiren, und zum persönlichen Verdienste zu machen, und so seine Heiligung, als Vereinigung mit dem Geiste Gottes, zu seiner Heiligkeit zu verwenden. Dieser Aufgabe kann der Mensch, da ihre Lösung in seine Willensfreiheit gestellt ist, auch untreu werden. Solange er aber in dem durch Adam und Christus bestehenden Geschlechte steht, steht ihm auch die Wahl zwischen beiden offen, und er kann, so wie er Christum direct oder indirect negirte und Adam affirmirte, auch diese Negation abermals negiren und Christum affirmiren. Er kann die verlassenen Wege des Heils abermals betreten, aber jetzt nur als Büßender. Die Lösung der Aufgabe selbst richtet den Blick des Menschen nach vorwärts auf die Herrschaft des freien Geistes über die unfreie Natur in ihm und auf den freien Gehorsam gegen den Willen Gottes. Rückwärts auf die unendliche Schuld, die aus dem Verhältnisse des Geistes zu Gott und dem Welterlöser erwächst, zu schauen, kann nicht dasselbe Interesse seyn, da dieser Gegenstand gar nicht nothwendig in der Vergangenheit gesucht werden muß, da er in die Gegenwart so gut wie in die Zukunft hineinfällt, weil der Geist in jedem Zeitmoment jenes Verhältniß sammt den Resultaten seiner Verletzung lebendig auffassen kann. Die Hauptsache

bei der Anschauung der Schuld ist, daß der freie Wille nicht umgangen werde. Jene Zeit, die die Schuld als eine unendliche anschaute, brachte es soweit, daß sie in Christus, für die Hauptleistung seiner Sendung, den Kreuzestod, den freien Willen aufhob (weil überhaupt der wahre Gott in Christus den wahren Menschen confiscirt hatte).

Was die protestantische Gerechterklärung und die katholische Gerechtmachung betrifft, so schließen beide Ansichten einander nicht aus, sondern ergänzen sich sogar wechselseitig, weil sie auf dem Unterschied beruhen, einerseits zwischen dem negativen und positiven Moment des Erbverdienstes Christi und andererseits dem natürlichen und persönlichen Character der einzelnen Glieder des geschlechtlichen Ganzen. Die negative Rückwirkung der Gerechtigkeit Christi hebt die Schuld und Strafe Adams auf, die positive restaurirt das Verhältniß in der realen Vereinigung des göttlichen Geistes mit dem creatürlichen Geiste des Menschen. Da aber der Mensch nicht blos Geschlechtswesen, sondern auch Geistwesen ist, so muß er das positive Moment in seiner subjectiven Restauration als Setzung Gottes affirmiren, oder zu seiner Setzung machen. Dieses subjective Princip der Rechtfertigung ist dem Protestanten der Glaube, dem Katholiken die Liebe. Die Reformation hat in ihrem Begriffe des Glaubens den Nothwendigkeitsbegriff als den Naturcharacter, nach allen Richtungen hin, entwickelt, der Katholicismus hält die Freiheit des Geistes im Gegensatze zur Naturnothwendigkeit fest. Der alte Katholicismus hat die objective Gehörigkeit des Menschensohns für den Gottessohn von subjectiver Gehörigkeit, mittelst freier Bekräftigung und Einwilligung in jene, noch nicht unterschieden. Wenn im Gegensatze zu dieser Grundansicht nichts desto weniger die Theilnahme des Einzelnen an der von Christo gewirkten Erlösung von dem Gebrauch seiner Freiheit (wenn auch im niedrigsten Grade der Mitwirkung) abhängig gemacht wurde, so war das allerdings eine Inconsequenz, die die Reformatoren dadurch zu verbessern suchten, daß der freie Wille von der Mitwirkung zu jener Theilnahme rein ausgeschlossen und als impotent und in-

competent in dem Geschäft der subjectiven Restauration (Wiedergeburt) proclamirt wurde. Denn der kleine Rest von Willensfreiheit, der sich noch im instrumentalen Glauben regt, ist doch nichts Besseres, als jene Freiheit, welche die alte Schule auch den untern Seelenkräften in Christo für das Erlösungswerk einräumen mußte, um die Menschheit nicht auf den Nullpunkt herabzusetzen. Ohne diese Reliquie von Freiheit wäre aber auch der Glaube und die Seligwerdung durch Christus ohne Verdienst geblieben. Sie hätte nur der Prädestination anheimgestellt werden können, wozu sich, ausser Calvin, niemand von den Reformatoren entschließen wollte, da die calvinische Consequenz auf Kosten der Wahrheit ist, daß Adam im Mißbrauch seiner Willensfreiheit gefallen. Die Aufgabe des Katholicismus ist daher in unserer Zeit: die Idee der Willensfreiheit, die instinctartig stets von der alten Kirche in und für die Erlösten vertheidigt worden, auch für den Menschensohn, als cooperirenden Factor in der Welterlösung zu retten und allseitig geltend zu machen, wodurch auch die katholische Auffassung des Verhältnisses der Religion zur Sittlichkeit ihre Rechtfertigung erhält.

Das Gesetz, als der unmittelbare Ausdruck der Idee des Guten an sich, ist auch die wesentliche Form der Idee, und von dieser so wenig, wie die Idee vom Gesetz, objectiv zu scheiden, und Gott ist mithin das lebendige, objective, absolute Gesetz selbst. Ist Gott identisch mit der Idee zu denken, so kann Gott nicht die Liebe seyn. Das Christenthum aber verkündet Gott an sich schon vor aller Schöpfung als die Liebe. Ist aber Gott vor und ohne alle Schöpfung die Liebe, so verdankt alle Creatur nur dieser Liebe ihr Daseyn. Als unmittelbarer Ausdruck der Liebe Gottes ist die Schöpfung zu denken, da Gott, wie er sein Ich liebt, so auch sein Nicht-Ich liebt. Er liebt aber sich (sein Ich) in dreifacher Persönlichkeit, d. h. als absolutes Selbstbewußtseyn, als vollendete Subject-Objectivität (in der vollendeten Identität des Gegensatzes zwischen seiner als Subject und seiner als Object). Und wie mit seinem absoluten Wesen die Dreipersönlichkeit als wesentliche und wesenhafte Form von

Ewigkeit gegeben, so ist mit dieser absoluten realen Form ein formaler Gedanke in Gott gegeben, der aus der wechselseitigen formalen Negation der drei realen Factoren in Gott sich erzeugt, und der so alt ist, als Gott, der Dreieinige, selbst. Und dieser ewige Gedanke Gottes ist der Gedanke vom Nicht-Ich Gottes, also Nicht-Gott seyn = Nicht-Absolutes seyn, ist der Inhalt des Gedankens von der Creatur. Er kann als Gott diesen seinen Gedanken nur lieben, oder er müßte sich selber aufhören zu lieben. Und eben weil er ihn so und nicht anders liebt, so verleiht er jenem formalen Gedanken auch das Seyn, ihn übersetzend in das Wesen. Hierin liegt das Maaß des Denkgeistes für Gott: es ist die Negation absoluter Persönlichkeit, die realisirt im Schöpfungsacte Contraposition ist und heißt. Wollte man daraus, daß Gott jenem Gedanken Seyn und Leben verleiht deßhalb, weil er mit seinem ewigen Seyn und Leben so innig zusammenhängt, daß er von jenem gar nicht getrennt werden kann, ein Gesetz für Gott geltend machen, so bleibt die Schöpfung keine freie That Gottes, eine solche ist sie nur, wenn Gott ein freies Wesen im eigentlichen Sinn zu nennen ist. Steht nun aber die Schöpfung unter dem Gesetze des absoluten Lebens, so ist damit nur so viel gesagt, daß die Liebe als ein Characterzug des absoluten Lebens mit diesem im Begriffe zusammenfällt. Wird aber der Naturtypus in der Gesetzgebung für die Freiheit einmal für allemal geläugnet, so fällt mit jenem auch der Nimbus der sogenannten Idealität sammt ihrer hochgerühmten Unerreichbarkeit für den Willen, die ausser dem Vorwalten des Naturlebens in uns, das zur Verabsolutirung des Begriffs und des Gesetzes führt, auch noch eine andere Entstehungsquelle zählt, nämlich: daß dem freien Geist etwas zur Aufgabe gemacht wird, was er als Creatur für Gott schlechthin nicht zu leisten hat, eben weil es nur Gott für ihn prästiren kann. Die Emancipation der Physis vom Geist hat Gott dem Adam nicht unmittelbar zum Verbot gemacht, ebendeßwegen kann auch die Subjugation der Physis unter den Geist, so wenig als die allgemeine Auferstehung, oder die neue Erde mit ihrem neuen Himmel, dem freien Willen zur

Aufgabe gemacht werden, wohl aber, daß der Geist als Geist lebe, d. h. seine Würde, der Physis in ihm gegenüber, behaupte, und das wird erreicht, wenn der Freie der Unfreien nicht dienstbar wird, und zwar mit beständiger Rücksicht auf den Willen Gottes, wie sich dieser mittelbar im sittlichen Selbstbewußtseyn des Geistes und unmittelbar in einer positiven Offenbarung ausspricht. Was wir auf diese Weise werden müssen, um persönlich Erlöste zu seyn und zu heißen, das mußte der Menschensohn auch erst werden, um Welterlöser zu seyn, eben weil Gott nicht für diesen thun konnte, was Gott wollte: daß Christus durch sich für sein Geschlecht thue. Und wie Christus als Menschensohn etwas nicht erst werden konnte, weil er es ursprünglich schon durch Gott war, sondern das Gewordene nur mit Freiheit zu bekräftigen hatte, so haben auch wir Etwas nicht erst zu werden, wir sind es als Glieder einer durch das Verdienst des zweiten Stammvaters bereits erlösten Gattung, und haben es gleichfalls nur zu bleiben und zu erhalten. Wir bleiben es aber nur mit und durch unsern persönlichen Willen. Deßwegen heißt es Christum nicht verstehen, so lang das opus operatum von Seiten Gottes (dessen unmittelbares Werk der zweite Adam war) vom opus operantis, d. h. von der Mitwirkung der Willensfreiheit in Christus, nicht unterschieden wird.

Was die hier dargelegte Ansicht bemerkenswerth macht, ist die Consequenz, mit welcher sie die katholische Lehre von dem liberum arbitrium durchzuführen sucht. Die Idee der Freiheit, der Persönlichkeit, der Liebe ist das Princip, auf welches hier alles zurückgeführt wird, nur vom Standpunkt dieses Princips aus soll nicht blos das Verhältniß des Menschen zu Gott, sondern auch das Wesen Gottes an sich, sein Verhältniß zur Welt und das Verhältniß des Göttlichen und Menschlichen in der Person Christi auf die richtige Weise bestimmt werden können. So sehr alles dieß in das Gebiet der Speculation eingreift, und den Gegensatz des Katholicismus und Protestantismus in letzter Beziehung auf einen Gegensatz rein-speculativer Standpunkte zurückführt, so sind es doch immer nur die beiden einander entgegengesetzten Grundbegriffe, der protestantische Begriff des Glau-

bens und der katholische der Liebe, aus deren Entwicklung sich die speculativen Ideen, von welchen hier die Rede ist, in nothwendiger Consequenz ergeben. Diese Consequenz muß aber auch der sicherste Maasstab seyn, nach welchem ihre Wahrheit geprüft wird.

Gehen wir von dem höchsten Punkt aus, auf welchen diese Speculation führt, so wird das größte Gewicht darauf gelegt, daß aus der Idee Gottes und seines Verhältnisses zur Welt alles entfernt wird, was das Wesen Gottes unter die Nothwendigkeit eines absoluten Gesetzes stellen würde. Wie einseitig aber diese Betrachtungsweise ist, läßt sich leicht zeigen. Ist Gott das lebendige, objective, absolute Gesetz, das der unmittelbare Ausdruck der Idee des Guten an sich ist, so muß diese Identität Gottes und der Idee des Guten an sich, oder des Gesetzes, wenn sie der Idee Gottes entsprechen soll, als eine absolute gedacht werden. Eine absolute ist sie aber nur, wenn sowohl das Gesetz mit Gott, als Gott mit dem Gesetz identisch gedacht wird. Als eine solche ist sie aber hier nicht anerkannt, wenn behauptet wird, daß Gott die Liebe nicht seyn könne, wenn er identisch mit der Idee des Guten an sich gedacht werde. Dieser Behauptung kann mit demselben Rechte die entgegengesetzte entgegengestellt werden, daß die Idee des Guten an sich aufgehoben wird, wenn Gott nicht identisch mit der Idee des Guten an sich gedacht wird. Wird diesem Satz nicht die gleiche Wahrheit mit jenem erstern zugestanden, so wird ebendamit zugegeben, daß die Identität Gottes und der Idee des Guten an sich keine absolute ist, sondern Gott wird über das Gute an sich gestellt, und das an sich Gute kann eben deßwegen auch nicht mehr als das absolut Gute gedacht werden. Werden auf diese Weise die beiden Begriffe Gott und das an sich Gute von einander getrennt, so gibt es nichts an sich Gutes, das Gute ist gut, nicht wegen der absoluten Natur des Guten, sondern weil der absolute Wille Gottes es will, und es kann daher auch die Folgerung nicht abgeschnitten werden, daß auch das an sich Böse, sobald Gott es wollte, das an sich Gute seyn könnte, da der Grund, warum Gott das Gute will, nicht die absolute

Natur des Guten seyn kann, sondern nur der absolute Wille Gottes, warum aber der absolute Wille das Eine will, das Andere nicht will, davon kann der Grund in nichts objectiv von dem Willen Unabhängigem liegen, sondern nur in dem absoluten Willen selbst. So wird der aus der Idee des liberum arbitrium folgende Indeterminismus, wenn er, mit der absoluten Idee Gottes verbunden, zu einem absoluten Indeterminismus wird, auch zu einem absoluten Indifferentismus, welcher den objectiven Unterschied des Guten und Bösen aufhebt. Was gut ist, ist nicht gut, weil es an sich gut, oder durch die absolute Idee des Guten bestimmt ist, sondern schlechthin weil Gott es will, also würde auch das Böse gut seyn, wenn Gott es wollte. Was von der Idee des Guten gilt, muß auf gleiche Weise auch von der Idee des Wahren gelten, ja es gibt von diesem Standpunkt aus kein absolutes Erkennen, sondern nur ein absolutes Wollen, das Erkennen ist vom Wollen abhängig, da das Object des Erkennens, das Wahre nicht deßwegen wahr ist, weil es eine absolute Wahrheit gibt, sondern nur deßwegen, weil der absolute Wille Gottes absolut bestimmt, was wahr ist oder nicht wahr. Diese Einseitigkeit ist die nothwendige Folge der einseitig festgehaltenen Idee des liberum arbitrium, oder der Freiheit: die Freiheit wird zur absoluten Willkühr. Diese Einseitigkeit kann daher nur dadurch vermieden werden, daß auch der der Idee der Freiheit gegenüberstehenden Idee der Nothwendigkeit das gleiche Recht eingeräumt, und demnach auch anerkannt wird, daß auf dem Standpunkt der absoluten Betrachtung die absolute Freiheit auch absolute Nothwendigkeit, und ebenso umgekehrt, die absolute Nothwendigkeit auch absolute Freiheit ist. Die absolute Nothwendigkeit ist aber ebendeßwegen, weil sie zugleich absolute Freiheit ist, keine Naturnothwendigkeit, und es läßt sich nicht einsehen, mit welchem Grunde behauptet wird, daß, sobald das Wesen Gottes nicht blos aus dem Gesichtspunkt der Freiheit, sondern auch aus dem der Nothwendigkeit betrachtet wird, der Naturtypus auf Gott übergetragen werde. Was hier festgehalten werden muß, ist nichts anders, als daß, so gewiß Gott nur als frei und per-

sönlich gedacht werden kann, so gewiß auch seine Persönlichkeit keine andere als eine der Idee des Absoluten adäquate seyn kann, adäquat aber der Idee des Absoluten ist die Persönlichkeit Gottes nur, wenn die Idee des Absoluten nicht blos mit dem absoluten Willen Gottes (denn nur auf den Willen Gottes geht diese einseitige Freiheitstheorie zurück), sondern mit dem Wesen Gottes überhaupt identisch genommen wird. Wie vergeblich es aber ist, die Idee des Absoluten in ihrer nothwendigen Beziehung zur Idee Gottes nicht zugleich als das das Wesen Gottes selbst bestimmende und mit ihm identische Gesetz zu betrachten, davon hat Günther selbst den deutlichsten Beweis gegeben. Er läßt sich selbst die Frage entgegenhalten (S. 142.): „Setzt, wie die Negation die Affirmation, so auch die Schöpfung den formalen Negationsgedanken, so wie dieser endlich die Dreipersönlichkeit als absolute Selbstaffirmation voraus, so stehen ja alle diese Vorgänge schon unter einem Gesetze? Ja, Gott selber steht unter diesem, da der Geist nur vom Vater und Sohn, nicht aber der Sohn vom Vater und Geist, oder der Vater vom Sohn und Geist ausgehend gedacht wird.“ Hierauf wird nun zwar geantwortet, „daß gerade umgekehrt alle diese Gesetze unter jenen Vorgängen stehen, und zwar deßhalb, weil die sogenannten Gesetze nichts anders seyen, als die Momente des Lebens in ihrem Verhältnisse zu einander, alles Leben aber sey Offenbarung des Princips (Substanz), Erscheinung des Seyns, und wenn das Leben von seinem Princip abhänge, so werden wohl auch die Momente des Lebens unter diesem stehen, auch könne alles Gesetz nur aus einer Setzung, als einem bereits Gesetzten, erhoben werden, das abermals ein Setzendes und deßhalb Gesetzgebendes für sich postulire,“ wer sieht aber nicht sogleich den in dieser Antwort liegenden Widerspruch? Ist denn das Princip, von welchem das Leben abhängt, nicht auch ein Gesetz, und wodurch anders, als durch ein allgemeines Gesetz, ist es bedingt, daß das Leben Offenbarung des Princips, Erscheinung des Seyns ist, und in Momente auseinandergeht, die in einem bestimmten Verhältniß zu einander stehen? Es ist daher durchaus undenkbar, daß das Gesetz nur das Resultat des

Lebens ist, in welchem das Gesetz sich darstellt, ebenso wenig aber kann das Leben als etwas von seinem Gesetz völlig Verschiedenes angesehen werden, es ist also vielmehr der sich realisirende Begriff selbst, das Gesetzte ist zwar ein anderes, als das Setzende, aber zugleich an sich mit demselben identisch. Was soll man sich unter Vorgängen oder Momenten des geistigen Lebens denken, wenn diese Vorgänge nicht ihr inneres Gesetz in sich selbst haben, sondern die Gesetze unter den Vorgängen stehen? Wo kein Gesetz ist, da ist nur Zufall und Willkühr, also auch keine Vernunft, kein Denken, kein geistiges Leben. Ist also das Gesetz als das reine Denken des absoluten Geistes nicht das absolut erste, so kann auch Gott nicht der absolute Geist seyn. Wollte also Günther auf seinem Standpunkt consequent bleiben, so dürfte er auch nicht von einem Princip und einer Offenbarung des Princips, von einem Seyn und einer Erscheinung des Seyns, einem Setzenden und Gesetzten, und noch weniger von einem dreieinigen Gott, dessen Dreipersönlichkeit die mit seinem absoluten Wesen von Ewigkeit gegebene wesentliche und wesenhafte Form seyn soll (S. 140.), einem absoluten Selbstbewußtseyn, einem Gegensatz des Subjects und Objects und der Identität des Gegensatzes, einem Ich und Nicht-Ich, einer Affirmation und Negation u. s. w. weiter reden, da alle diese Momente die absoluten Gesetze des Denkens zu ihrer nothwendigen Voraussetzung haben, es hört mit Einem Worte alles speculative Denken auf, alles Denken ist, wie Günther selbst sagt (S. 143.), nur ein Nachdenken, das das Seyn voraussetzt, als reale Bedingung aller Erscheinung, das Denken ist also nur der leblose Reflex und Schatten des Seyns, ein Seyn aber, das nicht an sich auch das Denken ist, in der absoluten Identität des Denkens und Seyns, ist ebendarum auch ein vernunftloses. Hieraus erhellt zugleich, wie einseitig es ist, wenn das Verhältniß Gottes zur Welt einzig nur auf den Begriff eines freien Schöpfungsactes der göttlichen Liebe zurückgeführt wird, und wie widersprechend es ist, dieses Verhältniß zugleich durch den Gegensatz des Ichs und Nicht-Ichs, der Affirmation und der Negation zu bestimmen. Verhält sich Got-

zur Welt, wie das Ich zum Nicht=Ich, wie die Affirmation zur Negation, so ist ebendadurch dieses Verhältniß als ein logisches oder immanentes bestimmt, und der Begriff der im Schöpfungsacte realisirten Contraposition wird in jedem Falle ein sehr untergeordneter. Welche Bedeutung soll diese Contraposition, dieser Schöpfungsact, als eine freie That Gottes, haben, wenn der Gedanke vom Nicht=Ich Gottes, oder von der Welt, als ein mit dem Wesen Gottes gleich ewiger, also auch als ein nothwendiger, und da in Gott Gedanke und That Eins sind, somit auch die Welt selbst als gleich ewig mit Gott erklärt wird, und läßt sich der (S. 141.) aufgestellte Satz: „ist der Grundgedanke aller Creatur der Gedanke vom Nicht=Ich Gottes, so ist die Weltschöpfung auch kein integrirendes Moment in der Selbstoffenbarung Gottes, insofern alle Negation die Affirmation für sich zur Voraussetzung hat," nicht geradezu umkehren, da so wenig das Ich ohne das Nicht=Ich, ebenso wenig die Affirmation ohne die Negation gedacht werden kann, und ihre wahre Bedeutung als Affirmation erst dann hat, wenn sie als Negation der Negation affirmirt? Es bleibt also nichts übrig, als entweder auf jede Speculation zu verzichten, oder die ganze, auf die Idee der Freiheit, der Liebe, der Contraposition, überhaupt auf dualistische Principien, gebaute Theorie als eine sich selbst aufhebende anzuerkennen.

Wie diese Theorie schon bei der Idee Gottes in einen unläugbaren Conflikt mit sich selbst kommt, so kann sie, was die Lehre von Christus, als dem Erlöser und Gottmenschen, betrifft, weder dem spekulativen noch dem orthodoxen Interesse genügen. Eine Theorie, die die Idee der Freiheit so hoch stellt, und sie als das bestimmende Princip der Idee der Gottheit betrachtet, kann auf keine andere Vorstellung von dem Verhältniß des Sohnes zum Vater führen, als auf die arianische. Der Unterschied der arianischen Lehre vom Sohne Gottes und der orthodoxen oder athanasianischen besteht in nichts anderem mehr als darin, daß die letztere den Sohn nicht wie die erstere durch den Willen Gottes entstehen, sondern aus dem Wesen Gottes hervorgehen läßt, die Natur über den Willen stellt,

und daher das absolute Wesen des Sohns, oder seine Homousie mit dem Vater, nicht in eine Schöpfung vermöge des Willens, sondern nur in die Zeugung aus der Natur setzen zu können glaubt. Die Günther'sche Theorie aber dringt gerade darauf am meisten, daß mit Ausschließung alles dessen, was nur unter den Begriff des Naturlebens, des Naturtypus, zu gehören scheint, in Gott die reine Idee der Freiheit festgehalten werde. Wovon anders kann daher auch die Dreieinigkeit dieser Theorie, die Trennung des göttlichen Selbstbewußtseyns in den Gegensatz eines Subjekts und Objekts, wofern wirklich dem Sohn ein von dem Seyn des Vaters unterschiedenes, reales, persönliches Seyn zugeschrieben werden soll, verstanden werden, als von einem freien Schöpfungsakt, durch welchen Gott den Sohn sich gegenüberstellt? Es läßt sich kein Grund denken, warum der Begriff der Contraposition nicht auch auf den Sohn angewandt werden soll. Der Sohn kann nach dieser Theorie, wie nach der arianischen, nur als das zwischen Gott und der Welt, aber Gott zunächst stehende freie persönliche Subjekt gedacht werden. Wie das Verhältniß des Sohnes zum Vater vom Begriff der Freiheit aus bestimmt wird, so soll es auch in Beziehung auf Christus als Erlöser als eine Aufgabe des Katholicismus in unserer Zeit betrachtet werden, die Idee der Willensfreiheit für den Menschensohn als cooperirenden Faktor in der Welterlösung zu retten, oder das opus operantis, die Mitwirkung der Willensfreiheit in Christus von dem opus operatum von Seiten Gottes, dessen unmittelbares Werk der zweite Adam sey, streng zu unterscheiden. Es läßt sich zwar diese Christologie, da sie nicht näher entwickelt ist, auch nicht genauer beurtheilen, so viel aber leuchtet auch aus den gegebenen Andeutungen hervor, daß sie ganz auf dem Wege zu jener Ansicht liegt, welche, um das Princip der Willensfreiheit in Christus festzuhalten, auch den Begriff einer successiven moralischen Entwicklung auf ihn überträgt, und an die Stelle der orthodoxen Lehre von einer ursprünglichen persönlichen Einheit des Göttlichen und Menschlichen, welche den menschlichen Willen im göttlichen aufgehen und das Mensch-

liche überhaupt im Göttlichen bestehen läßt, den Begriff einer allmähligen Vergöttlichung setzt, ein τεθεοποιῆσθαι in Folge der moralischen Entwicklung, eine Ansicht, die in ihrer letzten Consequenz das Göttliche in Christus überhaupt nur in einen göttlichen Einfluß, eine göttliche Anregung und Unterstützung der Willenskraft, verwandelt. Es wird mit Einem Worte mit dem Widerspruch gegen die Homousie auch das Absolute in Christus geläugnet, und darum auch dem Christenthum als göttlicher Offenbarung der Charakter absoluter Wahrheit abgesprochen, wie gleichfalls in richtiger Consequenz von Arius geschehen ist *).

Die Tendenz dieser Theorie, die Einheit des Absoluten durch das in eine Mehrheit freier persönlicher Subjekte gesetzte Princip der Freiheit zu zersplittern, hat die natürliche Folge, daß in Beziehung auf den Menschen die Idee des Absoluten schlechthin negirt werden muß. Wenn auch das Princip der Freiheit an sich nur als ein absolutes gedacht werden zu können scheint, so wird doch bei dieser Theorie der Begriff der Endlichkeit der menschlichen Natur so festgehalten, daß auch die Freiheit des Menschen nur eine endliche und beschränkte seyn kann. Es gibt also im Menschen schlechthin nichts Ab-

*) Man vergleiche daher mit der obigen Theorie folgende Hauptsätze des Arius (nach dem Fragment aus der Thalia bei Athanasius Orat. contra Arian. I. 9.): ὁ υἱὸς οὐκ ἔστιν ἐκ τοῦ πατρὸς, ἀλλ' ἐξ οὐκ ὄντων ὑπέστη, καὶ αὐτὸς οὐκ ἔστιν ἴδιος τῆς τοῦ πατρὸς οὐσίας, κτίσμα γάρ ἐστι καὶ ποίημα, καὶ οὐκ ἔστιν ἀληθινὸς θεὸς ὁ χριστὸς, ἀλλὰ μετοχῇ καὶ αὐτὸς ἐθεοποιήθη· οὐκ οἶδε τὸν πατέρα ἀκριβῶς ὁ θεὸς, οὔτε ὁρᾷ ὁ λόγος τὸν πατέρα τελείως, καὶ οὔτε συνιεῖ, οὔτε γινώσκει ἀκριβῶς ὁ λόγος τὸν πατέρα· οὐκ ἔστιν ὁ ἀληθινὸς καὶ μόνος αὐτὸς τοῦ πατρὸς λόγος, ἀλλ' ὀνόματι μόνον λέγεται λόγος καὶ σοφία καὶ χάριτι λέγεται, υἱὸς καὶ δύναμις· οὐκ ἔστιν ἄτρεπτος ὡς ὁ πατὴρ, ἀλλὰ τρεπτὸς ἐστι φύσει, ὡς τὰ κτίσματα, καὶ λείπει αὐτῷ εἰς κατάληψιν τοῦ γνῶναι τελείως τὸν πατέρα, d. h. es ist in Christus kein absolut göttliches Princip, weil zwischen dem Vater und dem Sohn eine Gemeinschaft nur des Willens nicht des Wesens ist.

solutes, kein Bewußtseyn des Absoluten, also auch, was der Hauptsatz ist, um welchen es dieser Freiheitstheorie zu thun ist, kein den Willen bestimmendes absolutes Sittengesetz. Nur das Vorwalten des Naturlebens oder Naturtypus, der in der Gesetzgebung für die Freiheit schlechthin zu läugnen sey, soll, wie behauptet wird, zur Verabsolutirung des Begriffs und Gesetzes führen, und dieser verabsolutirende Naturtypus wird auch dem protestantischen Begriff des Glaubens zugeschrieben, da der Glaube die Wiedergeburt allein durch die absolute göttliche Thätigkeit bewirkt werden läßt. Wird also dieser Begriff und mit ihm der verabsolutirende Naturtypus geläugnet, so fällt eben damit, wie Günther seiner Freiheitstheorie nachrühmt, auch der Nimbus der sogenannten Idealität sammt ihrer hochgerühmten Unerreichbarkeit für den Willen hinweg. Der praktische Vortheil dieser Theorie ist, daß dem freien Geist nichts zur Aufgabe gemacht wird, was nur Gott, nicht aber die Creatur zu leisten vermag. Der Geist soll zwar nicht der Natur dienstbar seyn, aber ebenso wenig kann man von ihm verlangen, daß er die Natur beherrsche, die Natur hat sich mit Recht vom Geist emancipirt, und der Geist hat nicht einmal die Kraft, die Natur zu subjugiren. Daß wir hiemit am Ende aller Moral stehen, liegt am Tage. Das Princip der christlichen Sittenlehre ist aufgehoben, und das Wesen der christlichen Sittlichkeit völlig vernichtet, wenn nicht das an sich Gute, das absolute Gute, als die den Willen bestimmende absolute Norm anerkannt wird, wenn alles Gute nur etwas Relatives und Subjektives ist *), wenn der Mensch ebenso sitt-

*) Auch hierin trifft mit dem Katholicismus der Rationalismus zusammen. Man vergl. die oben (S. 326.) genannte Recension (S. 540.). Ist einmal der große Schritt geschehen, statt den Menschen zum hohen heiligen Ernst des unbedingt gebietenden Sittengesetzes zu erheben, den Ernst desselben zur Schwachheit und Bequemlichkeit des Menschen herabzustimmen, wie kann es noch einen festen Haltpunkt für das sittliche Bewußtseyn, ein sicheres Kriterium zur Unterscheidung des Sittlichen und Unsitt-

[...]ser Idee haben könnte, sondern es folgt hieraus nur, daß [...] wenn sie realisirt werden soll, in der Creatur nicht blos [...]rch ein rein creatürliches, sondern nur durch ein höheres in [...] Creatur wirkendes Princip realisirt werden kann, wie ja [...] schon das Bewußtseyn dieser Idee in der Creatur nur aus [...] Einheit der Creatur mit dem absoluten Princip alles Seyns [...] Lebens erklärt werden kann. Dieses die Creatur mit dem [...]soluten einigende Princip ist aber nichts anders, als der Glau[...] im Sinne des protestantischen Systems. Im Glauben wird [...] der Mensch sowohl seiner Einheit mit Gott als auch der [...]glichkeit bewußt, in dieser Einheit mit Gott die in seinem [...]lichen Bewußtseyn sich aussprechende höchste sittliche Aufga[...] die Idee des an sich Guten, so zu realisiren, wie sie in der [...]rm des creatürlichen Lebens, also in unendlicher Annäherung, [...]lisirt werden kann. So bezeichnen die beiden Begriffe, der [...]laube im protestantischen, und die Liebe im katholischen Sin[...], in ihrem durch die beiden Systeme bestimmten Gegensatz, [...] durchgreifende wesentliche Verschiedenheit des Standpunkts.

Bei einer Theorie, wie die von Günther aufgestellte ist, [...] es nicht schwer werden, auch der Lehre von den opera supererogationis eine ganz für sie passende Stelle anzuweisen. Die [...]tholischen Theologen, die in der neuesten Zeit als Gegner des [...]otestantischen Systems aufgetreten sind, thun wohl daran, [...] sie auch diese so übel berüchtigte Lehre nicht fallen lassen [...] dürfen glauben, sie ist ein wesentlicher Bestandtheil des ka[...]olischen Systems, nur müssen sie sich eben deßwegen auch ge[...]llen lassen, daß sich die schwache Seite des ganzen Systems [...]rade an dieser Lehre vollends in ihrer Blöße aufdeckt. Was [...]nther zur Rechtfertigung dieser Lehre sagt (S. 147.), ist [...] folgendes: „Wenn es auch dem Menschen zur Pflicht ge[...]cht werden kann, mit Einem Pfunde noch Eins zu gewinnen, [...]kann ihm ja der Gewinnst von 10 Pfunden nicht zur Pflicht [...]macht werden, wenn er eben nur Eins und nicht Zehn als [...]mmkapital erhalten hätte. Setzte er aber jenen großen Ge[...]nst doch durch, nun so wird er auch unter eine andere Categorie, [...] der Pflicht, zu bringen seyn. Und auf diese Weise ergäbe sich

einem Punkt, auf welchem von einem christlichen Princip der Sittenlehre gar nicht mehr die Rede seyn, (eine Natur, die das Recht hätte sich vom Geist zu emancipiren, ist ein allen Principien des Christenthums widerstreitender Begriff), so wird man sich auch überzeugen müssen, daß eine Theorie, die in ihrer consequenten Entwicklung auf ein solches Resultat führt, eine in ihrem Princip verfehlte ist. Der Punkt aber, von welchem aus sie ihre entschiedene antichristliche Richtung nimmt, ist kein anderer, als die relative Bestimmung des Begriffs des Guten, oder die Behauptung, daß das Princip der christlichen Sittenlehre nicht das absolut Gute sey. Gegen diese Bestimmung des christlich sittlichen Princips wird die Einwendung erhoben, daß ein absolutes Princip dem Begriff der Creatur widerstreite, oder daß dadurch dem freien Geist etwas zur Aufgabe gemacht werde, was er als Creatur für Gott schlechthin nicht zu leisten habe, eben weil es nur Gott für ihn prästiren könne. Um also das sittliche Princip der Creatur adäquat zu machen, wird an die Stelle des absoluten Princips ein relatives gesetzt. Wie klar liegt aber hier schon ein ganz falscher logischer Schluß zu Grunde? Daß dem sittlichen Bewußtseyn des Menschen auch die Idee des an sich Guten angehört, läßt sich nicht läugnen, da das relativ Gute dem absolut Guten nicht entgegen gesetzt werden könnte, wenn nicht auch der letztere Begriff ebenso gut, als der erstere, in die Sphäre des sittlichen Bewußtseyns des Menschen fiele. Statt nun aber aus dem Bewußtseyn dieser Idee auf die Möglichkeit ihrer Realisirung zu schließen, schließt man vielmehr umgekehrt daraus, daß die Creatur es ist, in welcher das Bewußtseyn dieser Idee sich ausspricht, auf die Unmöglichkeit ihrer Realisirung. Wie könnte aber die Creatur dieser Idee sich bewußt seyn, wenn ihr nicht mit dem Bewußtseyn dieser Idee, die Idee selbst als eine Aufgabe der sittlichen Realisirung gegeben wäre? Steht nun aber ebenso fest, daß sie durch die Creatur als solche nicht realisirt werden kann, so darf man hieraus nicht schließen, daß sie an sich nicht realisirt werden kann, was gegen die Voraussetzung wäre, da in diesem Falle die Creatur auch nicht einmal ein Bewußtseyn

dieser Idee haben könnte, sondern es folgt hieraus nur, daß sie, wenn sie realisirt werden soll, in der Creatur nicht blos durch ein rein creatürliches, sondern nur durch ein höheres in der Creatur wirkendes Princip realisirt werden kann, wie ja auch schon das Bewußtseyn dieser Idee in der Creatur nur aus der Einheit der Creatur mit dem absoluten Princip alles Seyns und Lebens erklärt werden kann. Dieses die Creatur mit dem Absoluten einigende Princip ist aber nichts anders, als der Glaube im Sinne des protestantischen Systems. Im Glauben wird sich der Mensch sowohl seiner Einheit mit Gott als auch der Möglichkeit bewußt, in dieser Einheit mit Gott die in seinem sittlichen Bewußtseyn sich aussprechende höchste sittliche Aufgabe, die Idee des an sich Guten, so zu realisiren, wie sie in der Form des creatürlichen Lebens, also in unendlicher Annäherung, realisirt werden kann. So bezeichnen die beiden Begriffe, der Glaube im protestantischen, und die Liebe im katholischen Sinne, in ihrem durch die beiden Systeme bestimmten Gegensatz, eine durchgreifende wesentliche Verschiedenheit des Standpunkts.

Bei einer Theorie, wie die von Günther aufgestellte ist, kann es nicht schwer werden, auch der Lehre von den opera supererogationis eine ganz für sie passende Stelle anzuweisen. Die katholischen Theologen, die in der neuesten Zeit als Gegner des protestantischen Systems aufgetreten sind, thun wohl daran, wenn sie auch diese so übel berüchtigte Lehre nicht fallen lassen zu dürfen glauben, sie ist ein wesentlicher Bestandtheil des katholischen Systems, nur müssen sie sich eben deßwegen auch gefallen lassen, daß sich die schwache Seite des ganzen Systems gerade an dieser Lehre vollends in ihrer Blöße aufdeckt. Was Günther zur Rechtfertigung dieser Lehre sagt (S. 147.), ist kurz folgendes: „Wenn es auch dem Menschen zur Pflicht gemacht werden kann, mit Einem Pfunde noch Eins zu gewinnen, so kann ihm ja der Gewinnst von 10 Pfunden nicht zur Pflicht gemacht werden, wenn er eben nur Eins und nicht Zehn als Stammkapital erhalten hätte. Setzte er aber jenen großen Gewinnst doch durch, nun so wird er auch unter eine andere Categorie, als die der Pflicht, zu bringen seyn. Und auf diese Weise ergäbe sich

sich ja doch ein Superplus im Verdienste, das allein die Liebe zu Stande bringt.“ Hierauf ist kurz zu erwiedern: Entweder ist es an sich möglich, mit Einem Pfunde Zehn zu gewinnen, oder es ist an sich unmöglich. Ist es an sich möglich, so ist der Mensch dazu sittlich verpflichtet, da jeder Versuch, zu beweisen, daß der Mensch nicht zu allem, wozu er die sittliche Kraft hat, auch sittlich verpflichtet ist, die leerste Sophisterei ist. Ist es aber an sich unmöglich, so wird entweder ein solcher Fall gar nie eintreten, oder er ist, wenn er eintritt, ein bloßer Zufall, und christliche Tugend und Sittlichkeit ist dann allerdings nichts anders, als, wie sie Günther darstellt, eine Lotterie, in welcher man, wie es der Zufall gibt, gewinnt oder nicht gewinnt. Wer eine solche Vorstellung mit seinem sittlichen Gefühl verträglich findet, einem solchen wird es auch nicht zu schwer werden, die dem Einzelnen verliehene sittliche Kraft als ein Capital anzusehen, dessen Ertrag sich nach Procenten bestimmen läßt, und demnach auch jedem nachzurechnen, wie viel er in jedem einzelnen Falle mit seinem Quantum sittlicher Kraft entweder wirklich verdient oder blos gewonnen hat. Ebenso erbaulich ist Möhler's neue Vertheidigung der Lehre von den opera supererogatoria. Er erläutert den Begriff derselben, nach welchem ein jeder gewiße Pflichten so soll üben können, wie es nicht Pflicht für ihn ist, durch das Beispiel der Pflicht der Wohlthätigkeit, und meint, wer alles verkaufe, was er hat, und den Armen gebe, übe hiemit ein opus supererogatorium, weil sonst nur die Alternative übrig bleibe, daß entweder jedermann alles verkaufen und den Armen geben müsse, oder niemand dieß thun dürfe (Neue Unters. S. 309.). Gewiß ein sehr einfaches Verfahren, um jeder Moral die Lehre von den opera supererogationis als einen ihrer wichtigsten Lehrsätze aufzudringen, wobei nur zu bedauern ist, daß der Scharfsinn des Gegners den Begriff der Collision der Pflichten ganz übersehen hat. Kommt eine Pflicht mit einer andern in Collision, so kann nichts als unbedingte Pflicht gelten, was entschieden mit der Verletzung einer andern Pflicht verbunden ist. Die moralische Möglichkeit, alles zu verkaufen und den Armen zu geben, ist daher

nur dann vorhanden, wenn eine solche Handlung mit nichts anderem, was als Pflicht anzuerkennen ist, in Collision kommt. In diesem Falle aber ist eine solche Handlung keineswegs als eine Pflicht anzusehen, die auch so geübt werden kann, wie es nicht Pflicht ist, sondern sie ist schlechthin Pflicht, weil das Unbedingte dieser Pflicht nur durch eine der Voraussetzung nach nicht stattfindende Collision mit einer andern Pflicht aufgehoben werden könnte. Wenn daher die von Möhler (S. 515.) gerühmten barmherzigen Schwestern, die sich in dem Krankendienste, welchem sie sich widmen, einer Pflicht, von der sie dispensirt sind, unterziehen, und sich dadurch den Stoff zu einem Ueberverdienst erwerben, auf keine andere Weise der Gesellschaft nützlich werden, und überhaupt ihren Christenberuf nicht besser erfüllen zu können glauben, als durch jene Krankenpflege, so haben sie hierin keine freie Wahl, sondern es ist nichts anders, als ihre christliche Pflicht und Schuldigkeit, sich diesem Zweige der christlichen Wohlthätigkeit zu widmen, da sie im Fall der Unterlassung dieser Pflicht, und unter Voraussetzung jener Ueberzeugung, ihr sittliches Bewußtseyn sogleich der Pflichtversäumniß anklagen müßte *). Kaum sollte man es für möglich halten, daß katholische Theologen der neuesten Zeit, nur um die alte Lehre von den opera supererogationis nicht fallen zu lassen, es über sich erhalten können, den, das sittliche und religiöse Gefühl in so hohem Grade beleidigenden, Satz aufzustellen, es gebe ein sittliches Handeln, das weder von Gott, dem absoluten sittlichen Gesetzgeber, geboten sey, noch für den Menschen eine sittliche Verbindlichkeit habe! Fordert dieß die Consequenz des Systems, so trägt es sein Gericht in sich selbst. Nur wenn alles relativ ist, kann man eine solche Unterscheidung im sittlichen Handeln des Menschen machen, daß man von einer Handlung sagen kann, sie sey geboten, von einer andern, sie sey nicht ge=

*) Was Möhler sonst noch für diese Lehre vorbringt, ist theils schon im Obigen enthalten, theils so gehaltlos und sophistisch, daß es keine weitere Berücksichtigung verdient. Man vergl. meine Erwiederung S. 76.

Dritter Abschnitt.

Lehre von den Sakramenten.

Bei dieser Lehre, die im katholischen System insbesondere so vieles umfaßt, wollen wir nur soweit verweilen, als es nöthig ist, um den Gegensatz der beiden Systeme, wie er bisher aufgefaßt und durchgeführt worden ist, weiter zu verfolgen. Diejenige Richtung, die sich dem Ethischen und Praktischen, aber eben damit zugleich dem Aeußerlichen, in der äußern sinnlichen That sich Manifestirenden, zuwendet, und den sittlichen Werth des Menschen vorzugsweise in das werkthätige Thun und Handeln setzt, zeigt sich uns immer mehr als der vorherrschende Grundzug, welchem das katholische System, in seiner weitern Entwicklung, mit einem immer mehr überwiegenden Hange folgt, und durch welchen es sich immer charakteristischer von dem protestantischen unterscheidet. Während das protestantische System den Blick des Menschen in die Tiefe des sittlichen Bewußtseyns hinabkehrt, und ihn hier bei dem in demselben sich aussprechenden Bewußtseyn des so tief mit der menschlichen Natur verwachsenen Hanges zur Sünde fixirt, heißt dagegen das katholische den Menschen mit einem gewißen freudigen Vertrauen zu sich selbst auf die unversehrten Kräfte seiner Natur, auf seine mit dem Geschenke der Freiheit, dem gleichen Vermögen zum Guten und Bösen, so reich ausgestattete Natur hinschauen, und zur frischen That des Lebens forteilen. Daher ist es die Liebe, welche, wenn auch unter Mitwirkung der göttlichen Gnade, doch vor allem durch die eigene und freie Selbstbestimmung des Willens, das Princip des Wollens und Handelns wird, dem Menschen sogleich die Richtung

nach aussen gibt, und ihn in die Mitte des werkthätigen Handelns hineinstellt, wo er Verdienste auf Verdienste häufen, und raschen Laufes zu dem Ziele sündenloser Reinheit und Heiligkeit gelangen kann, während der Protestant noch in seinem Innern ringt und kämpft, um sich auch nur des niederdrückenden Bewußtseyns der Sünde zu erwehren, und das Bewußtseyn der die Sünden vergebenden Gnade Gottes, und erst mit demselben auch die Kraft eines neuen, den ganzen Menschen belebenden und heiligenden, göttlichen Princips zu gewinnen. Diese vorherrschende Richtung des katholischen Systems auf das äussere werkthätige Handeln tritt nun auch in der Lehre von den Sakramenten sehr deutlich, und in ihrem weitesten Umfange hervor, sowohl in der Zahl, als der Bedeutung derselben, da sie, wie Möhler sich ausdrückt (S. 253.), „gleichsam die Kanäle sind, durch welche die Kraft, die aus dem Leiden Christi strömt, die Gnade, die uns der Heiland verdient hat, besondert, und einem Jeden einzeln zugewendet wird, um durch Hülfe derselben die Gesundheit der Seele wiederherzustellen, oder zu befestigen.“ Auf diese Weise wird die göttliche Gnade durch die sie ertheilenden Sakramente auf diejenigen Punkte des sittlich-religiösen Lebens des Menschen hingeleitet, auf welchen es seine höchste Bedeutung dadurch gewinnt, daß es sich in seinen wichtigsten Momenten zur bestimmten äußern That gestaltet, und in einer Reihe von Handlungen darstellt, welche selbst wieder die Mittelpunkte für das gesammte, von ihnen ausgehende, und durch sie bedingte, werkthätige Handeln des Menschen sind.

Das Wesen der sakramentlichen Wirksamkeit der Gnade bestimmt Möhler nach der Lehre seiner Kirche durch den Begriff des opus operatum, vermöge dessen der Mensch im Sakramente sich zwar nur empfangend verhält, aber deßhalb zugleich empfänglich seyn muß. Es soll durch diese Lehre die Objektivität der göttlichen Gnade so festgehalten werden, daß die durch das opus operatum gesetzte göttliche Thätigkeit keine Thatlosigkeit des Menschen in sich schließt, wie es die katholische Lehre von dem Verhältniß der Gnade und der Freiheit

erfordere. Auf diesen Begriff des opus operatum bezieht Möhler vor allem den Gegensatz der protestantischen Lehre. Mit der Verwerfung des opus operatum sey der objektive Charakter der Sakramente verworfen, und alles ins Subjektive herabgezogen worden. Die in der Lehre von der Rechtfertigung sich aussprechende Furcht der Reformatoren, geheiligt zu werden, habe sie die Bestimmung der Sakramente nur darin finden lassen, den glaubigen Empfänger gewiß zu machen, daß ihm seine Sündenschuld erlassen sey, und ihn sonach zu trösten und zu beruhigen. Da nun die Sacramente nicht als Gnadenmittel betrachtet worden seyen, die eine innerlich heiligende Kraft überbringen, und dem Menschen darbieten, so sey nothwendig alle Wirkung derselben auf die subjektive Thätigkeit bei ihrem Empfange eingeschränkt, und behauptet worden, der Genuß derselben sey nur insoweit von Früchten begleitet, als der Glaube an die Sündenvergebung stattfinde. Einen zweiten Gegensatz habe die einseitige Hervorhebung der Sündenvergebung darin zur Folge gehabt, daß auch die Sakramente nur als Bestätigungsmittel des Glaubens an dieselbe dienen mußten. Bald haben sich jedoch die wittenbergischen Reformatoren der Lehre der katholischen Kirche wieder mehr genähert, schon in der augsburgischen Confession, und noch mehr in der Apologie derselben, und zuletzt sey von den Lutheranern stillschweigend der ganze Begriff des opus operatum wieder aufgenommen worden. Wenn sie auch bis auf den heutigen Tag sich noch dagegen erklären, so geschehe es nur aus Unkenntniß des ursprünglichen Gegensatzes, ein in der Sache selbst gelegener bedeutender Unterschied könne nicht mehr hervorgehoben werden. Indeß habe doch die ursprüngliche Ansicht von den Sakramenten, obschon, wie die bald wieder eingetretene Berichtigung lehre, blos aus leichtsinnigem Oppositionsgeist, und Mangel an ernster Ueberlegung hervorgegangen, die sehr bedeutende Folge gehabt, daß die katholische Siebenzahl im Widerspruch mit der Schriftlehre, und der begründetsten Tradition, auf die protestantische Zweizahl herabgesetzt wurde (S. 257—262.).



Den mit der Individualität Möhler's nun schon näher

bekannten protestantischen Leser muß hier die Liberalität überraschen, mit welcher derselbe auch die Protestanten an dem katholischen Begriffe des opus operatum theilnehmen lassen will, und das Timeo Danaos et dona ferentes, dringt sich unwillkührlich auf. Doch weiß man nicht, ob das Geschenk den Geber oder Empfänger theurer zu stehen kommt. Denn wie soll es zu verstehen seyn, daß Möhler in dem gemeinsamen Begriffe des opus operatum die katholische und protestantische Lehre von den Sakramenten sich ausgleichen läßt, nachdem er doch unmittelbar zuvor zu beweisen gesucht hat, daß der Grund des so schroffen Gegensatzes, in welchem sich Luther und Melanchthon, im Beginne der Reformation, zu den Katholiken aussprachen, „lediglich in ihrer einseitigen Auffassung der Rechtfertigung des Menschen vor Gott zu suchen“ sey? Weil sie sich vor der Heiligung in der Rechtfertigung fürchteten, jene von dieser ausschloßen, daher auch die Sakramente nicht als Gnadenmittel betrachten konnten, die eine innerlich heiligende Kraft überbringen, deßwegen soll ja das opus operatum, der objektive Charakter dieser Heilsmittel, nothwendig verworfen, und alles ins Subjektive herabgezogen worden seyn. Daß die Protestanten mit der Rückkehr zum katholischen Begriff des opus operatum auch ihre Scheue vor der Heiligung ablegten, kann Möhler unmöglich behaupten wollen, da er ja bei der protestantischen Lehre von den Sakramenten die bloße Beziehung auf die Sündenvergebung durchaus als etwas sehr wesentliches hervorhebt, und versichert, daß der Protestantismus, verzweifelnd an der Möglichkeit, das Irdische vom Himmlischen ganz durchdringen zu lassen, die von ihm noch beibehaltenen zwei Sakramente nur der Festhaltung der Lehre von der Sündenvergebung in dem nicht zu bändigenden fleischlichen Leben gewidmet habe (S. 267.). Entweder muß es nun, wenn wir die Voraussetzung Möhler's, in Hinsicht der Uebereinstimmung der Protestanten mit dem katholischen Begriff des opus operatum, gelten lassen, mit dem behaupteten Zusammenhang zwischen der Lehre von der Rechtfertigung und der Lehre von den Sakramenten in dem prote-

stantischen System nicht seine volle Richtigkeit haben, ob Möhler hat unterlassen, den Widerspruch bemerklich zu m chen, in welchen die Protestanten dadurch geriethen, daß zwar den katholischen Begriff des opus operatum wieder a nahmen, aber zugleich eine Theorie über die Rechtfertigung f hielten, die mit demselben schlechthin unvereinbar ist. M wird kaum glauben können, daß es großmüthige Schonu war, was Möhler zurückhielt, hier eine neue Blöße in d System seiner Gegner aufzudecken, wer seine Polemik ken muß für weit wahrscheinlicher halten, daß er selbst in den d Gegner gelegten Hinterhalt fiel, indem er den Protestanten i katholischen Begriff des opus operatum nur deßwegen zuschri um den immer noch fortdauernden Widerspruch gegen dens ben als eine Inconseqnenz darstellen zu können, darüber a die Inconsequenz übersah, die er sich selbst, in Hinsicht sei früheren Behauptung, zu Schulden kommen ließ.

Es geht uns demnach auch hier wieder, wie es uns sch wiederholt in diesen kritisch-symbolischen Erörterungen ergin sobald wir die Bestimmungen näher betrachten, die über Hauptpunkte der Differenz der beiden Systeme aufgestellt w den, entschwinden sie uns wieder unter der Hand, und v wissen nicht, woran wir uns halten sollen. Die eine Behau tung hebt die andere auf, und man kann sich keinen kla Begriff davon machen, was Lehre der Katholiken, oder Protestanten ist, wie hier auf der einen Seite die Uebereinsti mung der Katholiken und Protestanten behauptet, auf der a dern aber zugleich bewiesen wird, daß sie nicht übereinstimm können. Wir müssen also den wahren Punkt der Differenz e zu gewinnen suchen, und es möchte sich uns bei dieser Unt suchung ergeben, daß die Protestanten und Katholiken we in dem Begriffe des opus operatum so zusammenstimm noch in dem Begriffe der sakramentlichen Gnade so abweich wie Möhler behauptet.

Es ist allerdings etwas schwierig, das wahre Verhältn der protestantischen Lehre zum katholischen Begriff des op operatum genauer zu bestimmen. Auf der einen Seite ist

der so tief eingreifenden Verschiedenheit der beiden Systeme nicht anzunehmen, daß sie gerade in diesem Punkte völlig zusammenstimmen werden, auf der andern Seite berühren sie sich doch in jedem Falle sehr nahe. Katholische Theologen, älterer und neuerer Zeit, definiren den Begriff des opus operatum auf eine Weise, mit welcher auch der Protestant einverstanden seyn kann. Denn was läßt sich einwenden, wenn Möhler sagt, das Sakrament wirke in uns, vermöge seines Charakters als einer von Christus zu unserem Heile bereiteten Anstalt (ex opere operato), d. h. die Sakramente überbringen eine vom Heiland uns verdiente göttliche Kraft, die durch keine menschliche Stimmung, durch keine geistige Verfassung und Anstrengung vermittelt werden kann, sondern durch Gott, um Christi willen, schlechthin im Sakramente gegeben wird, so daß durch diese Lehre nur dem Wahne begegnet werden soll, als bestünden die Wirkungen des Sakraments blos in einem logisch moralischen Effekte, in den menschlichen Gefühlen, Betrachtungen und Entschlüssen, die bei ihrem Empfange angeregt werden, oder dem Empfange vorangehen (S. 254. f.)? Bellarmin gibt zwar die Definition (De sacr. II, 1.): quod active et proxime et instrumentaliter efficit gratiam justificationis, est sola actio illa externa, quae sacramentum dicitur, et haec vocatur opus operatum, accipiendo passive (operatum), ita ut idem sit, sacramentum conferre gratiam ex opere operato, quam conferre gratiam ex vi ipsius actionis sacramentalis, a Deo ad hoc institutae, non ex merito agentis vel suscipientis. Bellarmin sagt aber auch unmittelbar vorher ausdrücklich, daß von Seiten des Empfangenden der Wille, der Glaube und die Reue concurriren, was im Folgenden weiter so erklärt wird: voluntas, fides et poenitentia in suscipiente adulto necessario requiruntur, ut dispositiones ex parte subjecti, non ut causae activae, non enim fides et poenitentia efficiunt gratiam sacramentalem, neque dant efficaciam sacramenti, sed solum tollunt obstacula, quae impedirent, ne sacramenta suam efficaciam exercere possent, unde in pueris, ubi non requiritur dispositio, sine his rebus fit justificatio.

Die in diesen Worten enthaltene Hauptbestimmung, daß der Glaube nicht die wirkende Ursache des Sakraments sey, ist nicht gegen die protestantische Lehre. Wenigstens ist, was Luther (Catech. maj. P. IV. De bapt. S. 545.) sagt, im Ganzen völlig dasselbe: dicimus, nobis non summam vim in hoc sitam esse, num ille, qui baptizatur, credat necne, per hoc enim baptismo nihil detrahitur. Verum summa rei in verbo et praecepto Dei consistit. Hoc quidem aliquanto est acutius, verum tamen in hoc totum versatur, quod dixi, baptismum nihil aliud esse, quam aquam et verbum Dei simul juncta: hoc est, accedente aquae verbo, baptismus rectus habendus est, etiam non accedente fide. Neque enim fides mea facit baptismum, sed baptismum percipit et apprehendit. Jam baptismus non vitiatur aut corrumpitur, hominibus eo abutentibus, aut non recte suscipientibus, qui, ut dictum est, non fidei nostrae sed verbo Dei alligatus est. Soll in diesem Sinne mit dem Begriffe des opus operatum nur der objektive Charakter des Sakraments bezeichnet werden, so findet zwischen der protestantischen und katholischen Lehre kein wesentlicher Unterschied statt, da die protestantische die objektive Wirksamkeit des Sakraments nicht vom Glauben abhängig macht, die katholische den Glauben nicht ausschließen will. Demungeachtet dürfen wir nicht blos dabei stehen bleiben, und es zeigt sich doch wieder in den beiden Lehrbegriffen selbst, von dem Punkte aus, in welchem sie zusammentreffen, eine divergirende Richtung. Nicht ohne Grund hat sich schon die Augsb. Conf. Art. XIII. De usu sacramentorum so erklärt: utendum est sacramentis, ita ut fides accedat, quae credat promissionibus, quae per sacramenta exhibentur et ostenduntur. Damnant igitur illos, qui docent, quod sacramenta ex opere operato justificent, nec docent, fidem requiri in usu sacramentorum, quae credat, remitti peccata. Wie hier von protestantischer Seite der Glaube im Gegensatz gegen das opus operatum hervorgehoben wird, so wird dagegen auf der katholischen um so mehr das opus operatum, im Gegensatz gegen den Glauben, geltend gemacht, wie folgender Canon der Tridentiner Synode (Sess. VII. De sacr.

can. 8) zeigt: si quis dixerit, per ipsa novae legis sacramenta non conferri gratiam, sed solam fidem divinae promissionis ad gratiam consequendam sufficere, a. s. Ich gebe zu, daß der Gegensatz auf beiden Seiten mit einer gewissen Einseitigkeit hervortritt, aber es spricht sich doch auch so schon ein entgegengesetztes Interesse deutlich aus. Wenn auch der Glaube, nach der protestantischen Lehre, das in dem Sakrament objektiv enthaltene göttliche Lebensprincip, die Gnade, die es mittheilt, nicht selbst hervorbringt (da ja die Sakramente auch den Protestanten nicht bloße Zeichen und Symbole sind, sondern zugleich media gratiae collativa et oblativa, wofür sie zwar Luther in seinen frühern Schriften, namentlich De captiv. Babyl., noch nicht recht zu nehmen wußte, wofür sie aber doch nach der spätern orthodoxen Lehre gelten sollten), so ist es doch nur der Glaube, welcher die Wirksamkeit des Sakraments in dem empfangenden Subjekt vermittelt, und zwar, da der Glaube im protestantischen System etwas ganz anders ist, als im katholischen, durch einen Akt der Selbstthätigkeit, welcher aus dem Innersten des Menschen hervorgeht, und es in die lebendigste Bewegung versetzt. Einen solchen innern Akt der Selbstthätigkeit kann das katholische System schon deßwegen nicht annehmen, weil ihm der Glaube nur die allgemeine Ueberzeugung von der Wahrheit der christlichen Lehre ist: alles, was von Seiten des empfangenden Subjekts erfordert wird, voluntas, fides et poenitentia, fällt, wie Bellarmin ausdrücklich sagt, nur unter den Begriff der dispositiones, d. h. es muß im Gemüth des Menschen eine gewiße Beschaffenheit vorhanden seyn, die es zur Aufnahme der sakramentlichen Gnade geeignet macht, aber diese Disposition ist nicht sowohl ein Akt der Spontaneität, als vielmehr nur ein Zustand der Receptivität, bei welchem es eigentlich nur darauf ankommt, daß nichts Störendes und Hemmendes dazwischen tritt, nichts, was den Menschen aus der rechten Lage zur Aufnahme der Gnade bringt, und somit den Zuflüssen derselben den Zugang zu dem Gemüth des Menschen verschließt. Daher wird von jenen Dispositionen gesagt, daß sie blos insofern in Betracht kommen,

sofern sie solum obstacula tollunt, quae impedirent, ne sacramenta suam efficaciam exercere possent, und die Synode selbst gebraucht in demselben Sinne den bezeichnenden Ausdruck (can. 6.), daß die Sakramente die Gnade non ponentibus obicem ertheilen. Es wird damit wenigstens soviel gesagt, daß der Mensch der sakramentlichen Gnade schon dadurch theilhaftig werde, daß er derselben nur nicht gerade entgegenwirkt, von seiner Seite keinen Riegel vorschiebt, welcher den Canal, durch welchen sie in ihn einströmen will, für sie schließt. In diesem Sinne kann daher Bellarmin geradezu sagen (De effectu sacr. II, 1.): opus operatum non solum excludere dignitatem ministri, sed etiam fidem et motum internum ab efficientia gratiae sacramentalis. Nam etiamsi ista requiruntur in adultis, tamen non sunt ista, quae efficiunt gratiam, sed ipsum sacramentum, ut instrumentum Dei. Was soll aber unter diesem requiri noch verstanden werden können, wenn zugleich gesagt wird, daß die fides und der motus internus nicht an sich zur efficientia der sakramentlichen Gnade gehören? Daß die sakramentliche Gnade durch den Glauben und die innere Bewegung des Empfangenden nicht objektiv hervorgebracht wird, versteht sich von selbst, aber es ist ja auch nicht von dem objektiven Inhalt des Sakraments an und für sich die Rede, sondern nur von seiner Wirkung auf den empfangenden Menschen, von seiner Beziehung zu demselben. Und wenn nun von den katholischen Theologen immer wieder daran erinnert wird, daß, wie Bellarmin sagt, in pueris, ubi non requiritur dispositio, sine his rebus (voluntas, fides et poenitentia) fit justificatio, so muß man nothwendig auf die Ansicht kommen: die sakramentliche Gnade wirkt an sich, ohne alles Zuthun von Seiten des Menschen, sonst könnte sie in den Kindern nicht wirksam seyn, weil nun aber Erwachsene von Kindern dadurch sich unterscheiden, daß bei jenen die Möglichkeit vorausgesetzt werden muß, daß sie der Einwirkung der sakramentlichen Gnade nicht nur nicht entgegenkommen, sondern sich ihr sogar entgegensetzen, so muß an die Erwachsenen allerdings die Forderung gemacht werden, daß sie sich zum wenigsten in einem

solchen Zustand befinden, in welchem sie, gleich den Kindern, der Gnade nicht widerstreben. Nur soviel, nur dieses rein negative Verhalten des Menschen, kann als wesentliche Bedingung, consequenter Weise, verlangt werden, alles andere, was sonst noch dazu kommt, ist zwar immerhin recht und gut, aber es ist doch nur als eine bloße Zugabe anzusehen, die die strenge Consequenz des Systems nicht fordern kann. Und wenn nun auch dieser negative Zustand der bloßen Receptivität, als sittliche Disposition, durch die Ausdrücke voluntas, fides et poenitentia bezeichnet wird, so ist dieß doch nur ein positiver Ausdruck für den blos negativen, da ja die Receptivität immer auch schon etwas von der Spontaneität in sich hat, und die sittliche Disposition des die Sakramente empfangenden Erwachsenen doch zugleich schon eine christliche Farbe an sich tragen muß. Die voluntas, fides et poenitentia können daher hier an und für sich nichts anders seyn, als der Grundton des christlich gestimmten Gemüths, wie derselbe vorhanden seyn muß, ehe noch die Disposition in eine besonders hervortretende Thätigkeit übergeht. Sehen wir dieß als den wahren und wesentlichen Begriff dessen an, was die katholische Lehre auf der Seite des Empfangenden verlangt, so erklärt sich hieraus leicht, wie der Begriff des opus operatum so schwankend werden konnte, daß die Differenz zwischen den Protestanten und Katholiken hierin bald als eine sehr große betrachtet, bald völlig geläugnet wird. Solange man in der Darstellung des katholischen Lehrbegriffs noch nicht auf einen bestimmten Gegensatz Rücksicht zu nehmen sich veranlaßt sah, konnte man den Lehrsatz, daß die Sakramente ex opere operato die Gnade ertheilen, ganz so nehmen, wie er eigentlich zu nehmen ist, und scheute sich daher nicht zu sagen, daß schon die sakramentliche Handlung an und für sich, als solche, als bloße äußere Thatsache, abgesehen von einer dazu mitwirkenden positiven Thätigkeit des Subjects, die sakramentliche Gnade ertheile. Daher wurde von den Scholastikern und den der Reformationsperiode unmittelbar vorangehenden katholischen Theologen der eigentliche Begriff des opus opera-

tum so streng festgehalten, daß sie den Empfangenden für die sakramentliche Gnade schon in dem Fall gehörig disponirt betrachteten, wofern nur derselbe im Momente der sakramentlichen Handlung nicht gerade den Vorsatz hatte, eine Todsünde zu begehen. Es ist daher keinesweges eine Mißhandlung der Scholastiker, und namentlich des Gabriel Biel, wie Möhler sagt (S. 261.), sondern nur die einfache Darlegung der Wahrheit, wenn Chemniz (Ex. decr. Conc. Trid. P. II. Loc. I. De sacr. S. 300.) aus Biels Werk über die Sentenzen (Dist. 1. quaest. 3. lib. 4.) zur Erklärung des Begriffs, welchen die Scholastiker mit dem opus operatum verbanden, die Worte anführt: man lehre, das Sacrament ertheile die Gnade ex opere operato, ita, quod ex eo ipso, quod opus illud, puta sacramentum, exhibetur, nisi impediat obex peccati mortalis, gratia confertur utentibus. Sic, quod praeter exhibitionem signi, foris exhibiti, non requiritur bonus motus interior in suscipiente. Hieraus, und aus den Erklärungen anderer Theologen jener Zeit, weist Chemniz mit Recht nach, quod opinionem operis operati diserte opponunt fidei in illis, qui sacramentum suscipiunt, quasi eadem sit ratio parvulorum et adultorum. Als aber der mit der Reformation hervorgetretene Gegensatz die katholischen Theologen in der Darstellung ihres Lehrbegriffs vorsichtiger machen mußte, glaubte man nun den Begriff des opus operatum nicht mehr so bestimmen zu dürfen, daß auf der Seite des Empfangenden nichts gefordert wurde, als ein blos passives Verhalten. In diesem Sinne suchten schon die aus den vermittelnden Verhandlungen der Reformationsperiode bekannten katholischen Theologen, wie namentlich Gropper, den scholastischen Begriff des opus operatum gegen die Mißdeutung in Schutz zu nehmen, wie wenn durch denselben der Glaube des Empfangenden ausgeschlossen werden sollte, es soll vielmehr mit dem opus operatum nur soviel gesagt werden, die wahre Bedeutung des Sakraments hänge nicht von der sittlichen Beschaffenheit des die sakramentliche Handlung verrichtenden Priesters, sondern von der göttlichen Einsetzung, und der mit dem Sakrament verbundenen göttlichen Kraft ab. Aus derselben Ver-

fassung bestimmt Bellarmin die auf der Seite des Empfan-
nden erforderliche Disposition durch die positiven Begriffe vo-
ntas, fides et poenitentia, und ebenso läßt nun auch Möh-
r die Empfänglichkeit des Empfangenden in der Reue und
m Schmerz über die Sünde, in der Sehnsucht nach göttlicher
ülfe, und dem vertrauensvollen Glauben sich aussprechen
S. 255.), womit daher die Erklärung des Ausdrucks opus
peratum verbunden wird, es sey opus operatum sc. a Christo,
ie wenn nicht die Objectivität der Handlung der Selbstthätig-
it des Empfangenden entgegengestellt, sondern die leztere nur
on der göttlichen Thätigkeit unterschieden würde *). Es läßt
ich demnach nach allem Bisherigen nicht läugnen, daß hierin
ne nicht unbedeutende Differenz der katholischen und protestan-
schen Lehre stattfindet, die durch den Gegensatz des opus ope-

*) Für diese Erklärung, welcher auch schon die grammatische Form widerstreitet (denn wenn zu opus operatum zu suppliren seyn sollte a Christo, anstatt, quod operatus est Christus, so ließe sich nicht begreifen, warum man nicht weit einfacher und natürlicher gesagt hat: operatio Christi; passend ist der Ausdruck nur, wenn das gleichlautende Particip das opus als solches, also als rein äußerliche That bezeichnen soll), fehlt es an jeder gültigen Auctorität. Nur dieß ist zuzugeben, daß man schon zur Zeit der Reformation dem anstößig gewordenen Begriff und Ausdruck durch eine ganz gleichbedeutende Erklärung eine bessere Deutung zu geben suchte. Man vgl. Chemniz Ex. decr. Conc. Trid. P. II. Loc. I. De sacr. S. 300.: Res ipsa, de qua disputatur, adeo est plana et manifesta, ut inter ipsos Pontificios, qui praecipui videri volunt, ut Gropperus et alii, a dogmatis illius foeditate nimium crassa abhorreant. Fingunt enim, injuriam fieri doctoribus Scholasticis, quasi opinione operis operati docuerint, sacramenta alicui conferre gratiam, sine fide gratiam accipiente, sed dicunt, nihil aliud ipsas disputationes de opere operato, et de opere operante voluisse, quam sacramentorum veritatem non esse ex ministri operantis dignitate seu merito aestimandam, sed ex Dei autoris institutione, potentia et operatione (also opus operatum sc. a Deo).

ratum auf der einen, und des Glaubens auf der andern Seite bezeichnet wird, und der Sache nach darin besteht, daß, während die katholische Lehre consequenter Weise sich damit begnügen muß, den das Sacrament Empfangenden auch in dem Falle für gehörig disponirt zu halten, wenn er sich blos negativ und passiv dabei verhält, nur nicht gerade etwas positiv Sündliches, als hemmendes Hinderniß, dazwischen treten läßt, dagegen die protestantische Lehre nur die im Glauben hervortretende Selbstthätigkeit als die nothwendige Vermittlung zwischen dem Subject und Object der Handlung betrachten kann. Die katholische Lehre kann es sich zwar wohl gefallen lassen, und als eine willkommene Zugabe ansehen, wenn zu jenem Negativen und Passiven auch noch etwas Positives und Actives hinzukommt, die protestantische aber kann die geforderte Empfänglichkeit für die sakramentliche Gnade nie auf ein solches minimum reduciren lassen, da sie, vermöge ihrer Ansicht von dem Wesen der Erbsünde, einen indifferenten Zustand dieser Art gar nicht kennt, und ebendeßwegen von dem Glauben, als der nothwendigen Bedingung für jede Mittheilung des Göttlichen an den Menschen, nie abstrahiren kann *). Der Vortheil

*) Sehr richtig haben die ältern lutherischen Theologen den Begriff des opus operatum von dieser Seite aufgefaßt, und bei solchen Bestimmungen ihres Systems, die dem katholischen Begriff nahe genug zu kommen scheinen, consequent festgehalten. Longissime, sagt Gerhard Loc. theol. Tom. IX. (ed. Cotta) Loc. XXI. De bapt. c. 7, 121. S. 167., ab opinione operis operati sententia nostra distat. Aliud enim est, agere de efficacia mediorum ex parte Dei offerentis in se ac per se, aliud est, dicere, quod media illa prosint absque medio recipiente ex parte hominum, proinde perversa ratio est, ut quotiescunque de ordinationum divinarum et mediorum divinorum divinitus institutorum agitur, statim opinio operis operati inde eliciatur. Wenn daher auch der bei der Kindertaufe vorausgesetzte Kinderglaube ein Unding ist, so wurde doch das Princip consequent festgehalten, daß das Vermittelnde zwischen dem Subject und dem objectiven Gnadenmittel nur der Glaube seyn könne.

kann daher nur auf der Seite des katholischen Lehrbegriffs seyn, wenn beide Lehrbegriffe in der von Möhler dem Begriffe des Opus operatum gegebenen Deutung auf die angegebene Weise neutralisirt werden, und darin liegt auch der Grund der auffallenden Erscheinung, daß Möhler, während er doch sonst die Kluft zwischen beiden Systemen nicht groß genug erscheinen lassen kann, hier die Differenz beider verschwinden lassen will. Zugleich werden wir aber ebendadurch an einen bemerkenswerthen Wendepunkt der Richtung der beiden Systeme erinnert. Solange die Reihe der Momente, durch welche der Mensch aus dem Zustand der Sünde in die Lebensgemeinschaft mit dem Erlöser aufgenommen werden soll, in dem Innern des Menschen selbst sich fortbewegt, läßt das katholische System, gemäß der Ansicht, die es von dem Verhältniß der Freiheit und Gnade hat, der göttlichen Thätigkeit die menschliche zur Seite gehen, während das protestantische nur die Gnade als das allein thätige Princip betrachten kann, sobald aber die Reihe jener Momente aus dem Innern des Menschen in das Aeußere heraustritt, und der Mensch in ein bestimmtes Verhältniß zu gewissen äußern Handlungen und Objecten, die ihm die Mittheilung der göttlichen Gnade vermitteln sollen, gesetzt wird, läßt nun das katholische System die Subjectivität des Menschen gegen die Objectivität in demselben Verhältniß zurücktreten, in welchem das protestantische die Subjectivität hebt, und die Objectivität ihr unterordnet. So geschieht es, daß, während im protestantischen System mit der fortgehenden Entwicklung des durch die göttliche Gnade gesetzten Lebensprincips das individuelle persönliche Leben eine immer höhere und selbstständigere Bedeutung gewinnt, im katholischen das Princip der Freiheit mehr und mehr zurücktritt, die Subjectivität wird an die Objectivität dahingegeben, die freie Bewegung, mit welcher es den Menschen den Weg der Heilsordnung betreten läßt, geht mehr und mehr über in eine passive Gebundenheit an das äußerlich Gegebene, und der frische, aus der gottverwandten Natur entsprungene, Quell der Freiheit verliert sich auf diese Weise zuletzt ganz in der dürren Wüste der guten Werke und des, in seiner Aeußerlichkeit todten, opus operatum.

daß sie die Vermittler der Lebensgemeinschaft mit Gott und dem Erlöser sind, die Organe, durch welche der heil. Geist seine innere geheimnißvolle Kraft an uns äußert, das aus dem verborgenen Quell der Gottheit in das Fleisch Christi übergegangene Leben auch zu uns ausströmt, trefflicher entwickelt, als Calvin? Diese unrichtige Darstellung hat dann aber auch die Folge gehabt, daß über der vorgeblichen Differenz, die keinen Grund hat, die wahre, die hervorgehoben seyn sollte, nicht zur Sprache kommt. Es findet allerdings eine Verschiedenheit des Begriffs der sakramentlichen Gnade statt, die in der Natur der Sache liegt. Möhler bemerkt zwar in dieser Bezie-

tot secula, quae ad hunc usque diem elapsa sunt, nullus hominum Christianus perhibendus esset. Quoniam vero Deus baptismum sui sancti spiritus donatione confirmat etc. So schreiben die symbolischen Schriften unserer Kirche dem Sakrament der Taufe die Mittheilung des heiligen Geistes zu. Möhler bemerkt selbst a. a. O. mit Beziehung auf die oben zuerst angeführten Worte Luthers: „die reformirten Symbole heben das mit der Taufe beginnende neue Leben sehr schön hervor, und noch mehr als die lutherischen." Also heben es doch auch diese hervor, und es ist daher nicht wahr, daß es nur der Trost der Sündenvergebung ist, welchen sie mit diesem Sakrament verbinden. Ebenso beschreibt Luther das heil. Abendmahl als eine Nahrung für das Leben der Seele (Catech. maj. S. 556.): Jure optimo cibus animae dicitur, novum hominem alens atque fortificans. Per baptismum enim initio regeneramur, verum nihilominus antiqua et vitiosa cutis carnis et sanguinis adhaeret homini. Jam hic multa sunt impedimenta et impugnationes, quibus cum a mundo, tum a diabolo acerrime infestamur, ita ut non raro defessi viribus deficiamus, ac nonnunquam etiam in peccatorum sordes prolabamur. Ideo hoc sacramentum tanquam pro quotidiano alimento nobis datum est, ut hujus usu fides iterum vires suas reparet atque recuperet, ne in tali certamine aut tergiversetur aut succumbat denique, sed subinde magis atque magis fiat robustior. Etenim nova vita sic instituenda est, ut assidue crescat, et porro pergendo incrementa accipiat.

ung: „Da die Sakramente nach der Lehre der Protestanten durch
ren symbolischen Charakter nur den Glauben an die Sünden-
rgebung stärken und befestigen sollten, so mußte nothwendig
e Zahl der altkirchlichen Sakramente vermindert werden; denn
edermann begreift auf den ersten Anblick, daß die Ehe nicht
ehr unter dieselben gezählt werden konnte, da sie wahrhaft
cht zu dem Zwecke eingesetzt ist, um als Unterpfand der Sün-
nvergebung zu dienen. Auch der Ordo und seine Bedeutung
nnte nicht mehr gewürdigt werden, indem derselbe ebenso we-
g die Bestimmung hat, den Glauben des Ordinanden, daß
m seine Sünden erlassen sind, zu nähren und zu pflegen"
S. 261.). Da schon gezeigt worden ist, wie unrichtig die
oraussetzung ist, daß die Sakramente nach der Lehre der Pro-
stanten nur den Glauben an die Sündenvergebung stärken und
festigen sollen, da sie vielmehr überhaupt die Organe zur
rweckung und Förderung des geistigen Lebens sind, so ist
ar, daß nicht hierin der Grund liegen kann, warum der Be-
iff der sakramentlichen Gnade in beiden Systemen verschie-
n bestimmt wird, und es bleibt nur soviel richtig, daß die
iden Sakramente der Ehe und der Ordination es sind, an
elchen diese Differenz sich darstellt. Darauf haben auch schon
e ältern protestantischen Theologen aufmerksam gemacht, wenn
eich ihre Erklärungen noch einer Erläuterung zu bedürfen
heinen. Chemnitz bemerkt (Ex. decr. Conc. Trid. P. II. Loc.
III. De sacr. ord. S. 580.): Non eadem ratione ordinatio
it sacramentum, sicut baptismus et coena Domini. Et dis-
imen manifestum est. Baptismus et coena Domini sunt me-
a seu organa, per quae Deus promissionem reconciliationis
n remissionis applicat et obsignat singulis credentibus, qui
aptismo et coena dominica utuntur. Tale vero medium seu
rganon non est ritus ordinationis, neque enim omnes ordi-
andi sunt, qui cupiunt et petunt sibi applicari et obsignari
missionem peccatorum. — Est igitur discrimen inter pro-
issiones, quae additae sunt ordinationi, et quae baptismo et
oenae dominicae additae sunt. Vgl. Loc. XIV. De matrim.
S. 594.: Certum et manifestum est, matrimonium non esse

vere et proprie sacramentum ea ratione, sicut est baptismus et coena Domini. Et haec distinctio omnino necessaria est in ecclesia, ne sacramenta, quae divinitus instituta sunt, ut sint media seu organa applicationis et obsignationis promissionis de remissione et vita aeterna, confundantur cum aliis ritibus. Baptismus enim et coena Domini adjunctam habent promissionem de applicatione et obsignatione gratuitae reconciliationis et remissionis peccatorum, singulis, qui fide sacramentis illis utuntur. Talem certe promissionem conjugium non habet. Nec opus est, ut uxorem ducat, qui cupit sibi sacramentum applicari, et obsignari gratuitam reconciliationem cum Deo. Multi etiam uxores ducunt, qui Deo non sunt reconciliati. Et breviter conjugium non est organon a Deo in hoc institutum, ut per illud offeratur, applicetur, et obsignetur promissio gratuitae reconciliationis cum Deo. Hoc discrimen illustre est, et necessario retinendum. Die mit den Sakramenten der Ehe und der Ordination verbundene sakramentliche Gnade ist demnach nicht dieselbe mit derjenigen, die mit den Sakramenten der Taufe und des Abendmahls verbunden ist; aber eben dadurch wird der ganze Begriff der sakramentlichen Gnade ein anderer, und hierin liegt der charakteristische Unterschied der beiden Systeme. Während das protestantische System den Begriff der sakramentlichen Gnade nur auf den innern Mittelpunkt des allgemeinen christlichen Lebens oder nur auf dasjenige bezieht, was in jedem Einzelnen die Lebensgemeinschaft mit dem Erlöser, ohne welche es kein wahrhaft christliches Leben geben kann, erweckt und fördert, sucht dagegen das katholische für den Begriff der sakramentlichen Gnade eine weitere Sphäre zu gewinnen. Es bezieht die sakramentliche Gnade auch auf gewisse besondere Verhältnisse des christlichen Lebens, die nur eine mittelbare Beziehung zu der Lebensgemeinschaft haben, in welcher jeder Einzelne zum Erlöser stehen soll, und wenn auch die Verhältnisse des priesterlichen und ehelichen Lebens eine gewiße nähere Beziehung zur Begründung und Förderung des christlichen Lebens überhaupt haben, als andere, so ist doch die sakramentliche Gnade, die die Sakramente be-

Ehe und Ordination ertheilen, eine wesentlich andere, als die mit den übrigen Sakramenten verbundene. Die genannten beiden Sakramente ertheilen nur eine gewiße Weihe und Fähigkeit für einen bestimmten, in der allgemeinen Sphäre des christlichen Lebens sich bewegenden, Kreis, für einen besondern Lebensberuf. Der Begriff der sakramentlichen Gnade muß daher in Beziehung auf diese Sakramente in einem allgemeinern und weitern Sinne genommen werden, und man sieht an sich keinen Grund, warum es, wenn es eine besondere sakramentliche Gnade gibt, um dem Priesterstand und Ehestand eine eigenthümliche christliche Weihe zu geben, nicht auch für andere Stände und Berufsarten des Lebens eine gleiche Gnade gibt. Dadurch wird der Begriff der sakramentlichen Gnade verallgemeinert, und in ein Gebiet hineingezogen, in welchem das eigentliche Wesen derselben nicht mehr in seiner Reinheit so festgehalten werden kann, wie es der christliche Begriff der Sakramente im engern Sinne, der Taufe insbesondere und des Abendmahls, erfordert, oder es werden, was dasselbe ist, wie Chemnitz sagt, die Sakramente mit andern heiligen Gebräuchen confundirt.

Da die Erklärungen Möhler's über das opus operatum und das Wesen der sakramentlichen Gnade einen festen Begriff und eine klare und richtige Auffassung des eigentlichen Moments der Differenz der beiden Lehrbegriffe vermissen lassen, so kann sich in seiner Darstellung auch die wichtige Differenz, die sich auf das Verhältniß der göttlichen Gnade, die die Sakramente mittheilen sollen, zu den äußern Zeichen derselben bezieht, nicht in dem wahren Lichte zeigen. Auch nach der Lehre der Protestanten ist zwar die göttliche Gnade, oder die göttliche Kraft, deren Organe die Sakramente sind, in den äußern Zeichen derselben objektiv enthalten, aber es ist doch zugleich, wie ja auch schon aus den einzelnen Bestimmungen, insbesondere der protestantischen Beschränkung der Gegenwart Christi im Abendmahl auf den Moment des Genusses, deutlich zu ersehen ist, der Begriff dieser Objektivität von den Protestanten ganz anders gedacht als von den Katholiken, und läugnen läßt sich nicht, daß der durch die Reformation einmal erschütterte katholische Begriff

zuletzt nur in einer Vorstellung sich wieder fixiren konnte, welche von dem frühern objektiven Gehalt der Sakramente nichts mehr übrig ließ, sondern sie als bloße Zeichen und Symbole nahm. Die lutherische Lehre von der Bedeutung der Sakramente kann der katholischen und reformirten gegenüber nur als eine Halbheit der Vorstellung erscheinen, welche, um ergänzt und vollendet zu werden, sich nothwendig auf die eine oder andere Seite wenden muß. Nur folgt daraus, daß die Gnade zu den Zeichen des Sakraments nicht mehr in dasselbe objektive Verhältniß gesetzt wird, das das katholische System annimmt, keineswegs, daß das Band zwischen beiden völlig gelöst ist, es ist vielmehr nur ein freieres und weiteres geworden, und so wenig Calvin, dessen Theorie, als die ausgebildetste, allein als die ächtprotestantische gelten kann, deßwegen, weil er die Zeichen des Sakraments nicht als die eigentlichen Vehikel der göttlichen Gnade, als die vascula und plaustra derselben (Inst. IV. 14, 17.) angesehen wissen wollte, den Begriff der mit den Sakramenten verbundenen göttlichen Gnade selbst aufhob, vielmehr ihn gerade dadurch vergeistigte, daß er ihn von dem sinnlichen Zeichen trennte und über dasselbe stellte, so wenig wollte er gleichwohl dem sinnlichen Zeichen die vermittelnde Beziehung zu der göttlichen Gnade absprechen (Inst. IV. 17, 10. f.). Woher nun aber dieser Umschwung der Ansicht, in welchem Zusammenhang steht sie mit den übrigen Begriffen, die die Protestanten von dem Wesen der Sakramente hatten? Möhler sagt in Beziehung auf das Abendmahl: „sollte das Abendmahl, wie Luther sagte, nur ein Unterpfand der Sündenvergebung seyn, so sey in keiner Weise abzusehen, wozu Christus selbst gegenwärtig seyn sollte. Das nackte Brod und der nackte Wein leisteten Alles, was von dem Sakramente erwartet wurde. Es bedarf der wirklichen Gegenwart des Heilandes im Altarsakramente nicht, wenn es nur als Unterpfand des Sündennachlasses dienen soll" (S. 268.). Geben wir auch die Richtigkeit dieses Schlusses zu, so ist doch die Sache selbst nicht erklärt, da die Voraussetzung, daß die Sakramente dem Protestanten nur ein Unterpfand der Sündenvergebung seyn sollen, im Sinne Möh-

lers (denn an sich ist allerdings die durch den Glauben an Christus erhaltene Gewißheit von der Sündenvergebung nur das Bewußtseyn unserer Lebensgemeinschaft mit dem Erlöser), eine unrichtige ist. Da nun auch die Protestanten annehmen, daß die Sakramente eine heiligende Gnade, eine das geistige Leben weckende und fördernde göttliche Kraft mittheilen, so kann nicht in dem von Möhler Angegebenen der Grund liegen, warum sie diese göttliche Kraft nicht in demselben objektiven Verhältniß zu den sichtbaren Elementen des Sakraments stehen lassen, wie die Katholiken, sondern der wahre Grund liegt nur darin, daß sie die Wirksamkeit der sakramentlichen Gnade durch den Glauben des Empfangenden bedingt seyn lassen. Je größeres Gewicht auf die innere Empfänglichkeit und selbstthätige Mitwirkung des Empfangenden gelegt wird, desto mehr muß die Bedeutung der äußern Handlung und der sichtbaren Elemente, auf die sich die Handlung bezieht, zurücktreten, und je größer dagegen das Gewicht ist, das auf den objektiven Charakter des Sakraments und der sakramentlichen Handlung gelegt wird, desto weniger kann die Selbstthätigkeit des Empfangenden in Betracht kommen. Es ist daher ein umgekehrtes Verhältniß des Innern und Aeußern, wodurch sich der Standpunkt der beiden Lehrbegriffe unterscheidet, und wie das Extrem der katholischen Ansicht der Glaube an eine blos magische Wirkung des Sakraments ist, so ist das Extrem der protestantischen Ansicht die Meinung, die Sakramente seyen bloße nackte Zeichen, die für den innern geistigen Akt des Empfangenden völlig bedeutungslos seyen *).

*) Daß sich Luther überhaupt keineswegs nur durch leichtsinnigen Oppositionsgeist und Mangel an ernster Ueberlegung anfänglich zum schroffsten Gegensatz gegen die Katholiken fortreissen ließ, um sich ihnen bei reiferer Ueberlegung wieder zu nähern, wie Möhler ihn beschuldigt, daß die von Luther gegen Carlstadt und Zwingli behauptete Mystik nicht aus einer Rückwirkung zum römischen Begriff zu erklären ist, daß er vielmehr schon im J. 19. nicht im römisch-scholastischen Sinn die Verwandlung lehrte, darüber vergl. man auch die trefflichen Erörterungen von

Was die Zahl der Sakramente betrifft, so stellt sich zwar hierin die Differenz der beiden Lehrbegriffe am anschaulichsten dar, wir wollen uns aber auf diesen Punkt, ungeachtet der Behauptung, daß die althergebrachte Siebenzahl von den Protestanten im Widerspruch nicht blos mit der begründetsten Tradition, sondern auch mit der Schriftlehre auf die Zweizahl herabgesetzt worden sey (S. 262.), nicht einlassen, da hier nicht der Ort ist, auf die allgemeinere Differenz der Principien, die hier zu Grunde liegt, zurückzugehen. Nur so viel ist zu bemerken, daß Möhler auch hier den richtigen Gesichtspunkt verfehlt, wenn er der Meinung ist, die (in jedem Fall nur vorgebliche) ausschließliche Beziehung der Sakramente auf den Glauben an die Sündenvergebung habe nothwendiger Weise auch die Zahl der altkirchlichen Sakramente vermindern müssen, und es aus diesem Grunde für einleuchtend erklärt, wie der Katholik, welcher den Glaubigen nicht blos unter dem einseitigen Gesichtspunkt auffasse, daß er ein Mensch sey, welcher um Christi willen Nachlaß der Sünden erlangt habe, sondern unter dem ächt Glaubigen zugleich den von der Sünde selbst erlösten und mit Geist und Sinn gottgeweihten Menschen sich denke, eines Kreises von Sakramenten bedürfe, der alle wichtigen Momente seines Lebens umschließe, so daß in jedem derselben die Betrachtungsweise seiner ganzen irdischen Pilgerbahn wiederkehre, die höhere Beziehung eines jeden Abschnittes derselben sinnbildlich ausdrücke, und die göttliche Kraft, die

Nitzsch a. a. O. S. 168. f. 171. f. Ebendaselbst ist auch der schöne Schluß Möhler's, daß Luther folgerichtiger Weise mit dem Papstthum auch die Gegenwart Christi im Abendmahl hätte bestreiten sollen „denn unzusammenhängend sey es doch gewiß, auf der einen Seite eine wirkliche und darum wirksame Gegenwart Christi in der Kirche festzuhalten und auf der andern Seite zu behaupten, dieselbe sey von ihm abgefallen, oder er habe sich von ihr zurückgezogen" (S. 269.) — wie wenn Luther je Papstthum und Kirche für gleichgeltende Begriffe gehalten hätte, und Möhler'scher Verstand im Stande wäre, Luther's Logik zu meistern (vgl. z. B. oben S. 294.)! — gebührend gewürdigt.

zu dessen Beginne und Verlaufe erforderlich sey, verbürge und wirklich mittheile (S. 263.). Wäre dieß wirklich so von selbst einleuchtend, so hätten sich ja auch die Protestanten von der heiligen Siebenzahl nicht trennen können, da auch sie den wahrhaft Glaubigen und Wiedergebornen als einen solchen betrachten, in welchem sich die Lebensgemeinschaft mit Christus immer vollkommener realisiren soll. Vielmehr ist klar, daß, wie der Protestant die Zweizahl seiner Sakramente nur als eine durch die Urkunden des Christenthums objektiv gegebene betrachten kann, der Katholik sich die Zahl und Bedeutung seiner Sakramente aus einem willkührlich vorangestellten allgemeinen Begriffe construirt. Von diesem Gesichtspunkt aus mag über den in der heiligen Siebenzahl in bester Harmonie sich abschließenden Cyklus der katholischen Sakramente noch so viel Schönes und Gefühlvolles sich sagen lassen, worin Möhler mit Thomas von Aquino und Bellarmin aufs glücklichste wetteifert, der Protestant kann sich dadurch nicht bestechen lassen, die nackte evangelische Wahrheit mit dem reizenden Gewebe menschlicher Phantasien zu umkleiden. Als die Vollendung des Gegensatzes, in welchem hier der Protestant zum Katholiken steht, ist vielmehr anzusehen, daß Schleiermacher *), um alles apriorische Construiren völlig abzuschneiden, selbst die Benennung Sakramente aus der kirchlichen Sprache wieder hinweggeschafft wissen will, und Taufe und Abendmahl nur für sich und ohne bestimmte Beziehung auf diesen Namen behandelt hat.

Bei den einzelnen Sakramenten, von welchen Möhler vorzugsweise die Taufe, die Buße und das Sakrament des Altars hervorhebt (ohne daß man erfährt, warum nicht auch die übrigen einer gleichen Behandlung gewürdigt werden, da sie doch gleichfalls Momente zur Vergleichung der beiden Lehrbegriffe hätten darbieten können), wollen wir nur einige der wesentlicheren Bestimmungen kurz ins Auge fassen. Am wenigsten bietet die Lehre von der Taufe dar, bei welcher es

*) Der christl. Gl., 2. Th. 1te Ausg. S. 373. 2te Ausg. S. 451.

ganz in der Ordnung ist, daß Möhler auch hier bei den Protestanten den Begriff der Sündenvergebung nach ihrer (d. h. nach seiner) bekannten Weise vorherrschen läßt. Um jedoch das Bekannte wenigstens mit besonderer Emphase zu wiederholen, und den Protestanten gelegentlich zu verstehen zu geben, wie unrecht sie thun, wenn sie der katholischen Kirche ihren Ablaß vorwerfen, ist es unstreitig ein sehr glücklich gewählter Ausdruck, die Taufe nach der Lehre der Protestanten einen von Gott besiegelten Ablaßbrief für das ganze Leben zu nennen, vermöge dessen es bei jeder Sünde nur der Vergegenwärtigung, der Wiederauffrischung der in demselben beurkundeten Verheissungen bedürfe. Wie sie die Rechtfertigung nur als Sündenvergebung auffassen, so fassen sie das Sakrament der Taufe als Siegel und Brief derselben auf, und lassen die Wirkung der Taufe, als eines Unterpfandes der Nachlassung der noch zu begehenden Sünden, ununterbrochen fortdauern (S. 278—280.). Wir begnügen uns, daran zu erinnern, daß Möhler selbst die Sünden der Wiedergebornen als solche betrachtet, die ihrer Natur nach nur läßlich seyn können, und verweisen, in Ansehung der Sache selbst, auf Schleiermachers Glaubenslehre Th. 2. Ausg. 2. S. 237., wo gezeigt ist, daß der Satz: die Sünden im Stande der Heiligung führen immer auch schon die Vergebung mit sich, nicht so verstanden werden dürfe, wie offenbar Möhler mit jenem Ausdruck sagen will, als ob der Wiedergeborene sich im Sündigen selbst der Vergebung bewußt sey, oder in und mit diesem Bewußtseyn sündige. Vgl. Calv. Inst. IV. 15, 3.

Mit der Taufe hängt die Buße in der katholischen Kirche aufs engste dadurch zusammen, daß sie das Sakrament der Wiederanknüpfung der durch die Sünde wieder abgebrochenen Gemeinschaft mit Gott ist, die durch das Sakrament der Taufe zuerst angeknüpft worden ist. Auch hier ist es wieder die protestantische Lehre von der Rechtfertigung, von welcher Möhler nach seiner Auffassungsweise derselben ausgeht, um zu erklären, warum die Protestanten die Buße nicht als Sakrament der Taufe zur Seite stellen können. Da nämlich, jener Lehre zu-

folge, die Kraft des göttlichen Geistes in der Wiedergeburt keine Sündentilgung zu bewirken vermöge, da vielmehr die Erbsünde als solche, der fleischliche Sinn als solcher, auch noch in dem aus dem Wasser und dem Geiste Wiedergebornen, wenn auch geschwächt, fortbestehend gedacht werde, so bilde sich nothwendig eine ganz andere Betrachtungsweise von dem Verhältniß des Getauften zu Christus, und die Sünden des Erstern, auch schwerere, erscheinen darum nicht leicht als etwas, was den in der Taufe erlangten Gnadenstand auflöste, und darum auch nicht als etwas, wodurch die Verbindung mit Christus wieder abgebrochen würde. Würden also die Reformatoren eine wirkliche innere Erneuerung und Heiligung des Menschen für möglich gehalten, und diese mit der Rechtfertigung als eine Einheit aufgefaßt haben, so würde es ihnen auch einleuchtend geworden seyn, daß durch eine schwere Sünde die Gnade der Taufe verloren gehen könne, und die Buße wäre als ein zweites Sakrament anerkannt worden (S. 278. f.). Es wird somit hier eigentlich behauptet, daß es für die Protestanten eine Abbrechung der Verbindung mit Christus deßwegen nicht geben könne (und daher auch kein Bedürfniß der Wiederanknüpfung), weil sie diese Verbindung nie als eine vollkommene bestehen lassen. Allein, wenn auch die Protestanten weit davon entfernt sind, sich auf jenen Standpunkt mit den Katholiken zu stellen, auf welchem die Heiligung als eine schon im zeitlichen Leben vollendete erscheint, so können sie deßwegen doch die Sünden, die das durch die Taufe angeknüpfte Verhältniß stören, dem Grad und der Art nach, für sehr verschieden halten, wie daher wirklich in der lutherischen Kirche gelehrt wurde, daß der Glaube und die Gnade durch Todsünden verloren gehen können *). Sieht man nun schon hierin keine Consequenz

*) Vgl. Melanchthons Loci theol. 1559. De pecc. actual. S. 124.: Necesse est discernere peccata, quae in renatis in hac vita manent, ab illis peccatis, propter quae amittuntur gratia, spiritus sanctus et fides. Est igitur actuale mortale, in labente post reconciliationem, actio interior vel exterior,

in Hinsicht der Verwerfung des Sakraments der Buße, so zeigt sich dieß auch noch von einer andern Seite. Die Katholiken und Protestanten sind darin einverstanden, daß die Taufe nicht wiederholt werden dürfe, und eben aus diesem Grunde nehmen ja die Katholiken, für die nach der Taufe begangenen Sünden, das Sakrament der Buße an. Daraus folgt dann aber auch, daß das durch die Taufe angeknüpfte Verhältniß nie als ein völlig abgebrochenes betrachtet werden kann, denn sonst müßte es ja als ein solches auch auf dieselbe Weise wieder angeknüpft werden, wie es zuerst angeknüpft worden ist, durch das Sakrament der Taufe. Es müssen daher in jedem Falle auch noch andere Gründe, als die von Möhler angegebenen, seyn, die die Katholiken bestimmen, die Buße zu einem Sakrament zu machen, und die Verwerfung dieser Gründe, in deren Erörterung hier nicht nöthig ist, einzugehen, ist es zunächst, warum die Protestanten die Buße nicht als Sakrament gelten lassen können. Der Hauptgrund aber liegt ausserdem für sie immer in dem zuvor Erwähnten, daß sie das Taufverhältniß nie als ein völlig abgebrochenes betrachten können, weßwegen ihnen ein, dem Sakrament der Taufe zur Seite gestelltes, neues Sakrament, nur als eine Beeinträchtigung des erstern erscheinen kann *). Somit enthält alles, was Möhler

pugnans cum lege Dei, facta contra conscientiam. Talis enim actio facit reum aeternae irae. Vergl. Form. Conc. Epit. Art. IV. 6. S. 590.

*) Vergl. Chemniz Ex. decr. Conc. Trid. Loc. II. De bapt. S. 333.: Pactum gratiae et foedus pacis, quod in baptismo initur et obsignatur, non est momentaneum, nec fundatum est super arenam vulgaris regulae: *Frangenti fidem fides frangatur eidem,* sed est perpetuum, ita ut per poenitentiam ad illud redire possimus. Non igitur opus est baptismum iterare, Deus enim perpetuo fidelis manet in suo illo pacto. Et si iteraretur baptimus, fieret injuria fidei ipsius Dei, quasi nostra infidelitas Dei fidem evacuare posset. Vergl. Loc. VII. De poenit. S. 520. f. Derselbe Gesichtspunkt der Beeinträchtigung eines von Christus urkundlich eingesetzten Sa-

über die Differenz der Katholiken und Protestanten in Hinsicht des Sakraments der Buße sagt, nicht den wahren Grund, sondern nur falsche Folgerungen aus falschen Prämissen.

Bei der Vergleichung der Lehre der beiden Confessionen von den Theilen der Buße wird zuerst an dem protestantischen Begriff der Contrition getadelt, daß sie den wahren Begriff der Reue nicht in sich schließe. Das Wesen der Reue stehe weit höher, als was die Lutheraner conscientiae terrores nennen, über welche sich nur die rohesten Menschen nicht zu erheben vermögen, denn sie schließen noch gar keinen Abscheu gegen die Sünde in sich, und noch keine Spur zarterer Empfindungen. Es widerspreche aller Erfahrung, daß selbst innerhalb des Kreises christlichen Lebens der Schmerz über sittliche Vergehungen, und das Zurückbleiben hinter der evangelischen Vollkommenheit, nur durch die Vorstellung der Hölle und ihrer Qualen hervorgerufen werden könne oder solle. Die Furcht vor den göttlichen Strafen werde von den Katholiken nur als ein Ansatz zur Reue, nur als ein Keim betrachtet, aus welchem sich etwas ungleich edleres herausbilden müsse, wenn eine wahre, oder gar wenn eine vollkommene Reue sich darstellen soll. Die Reue sey ihnen nämlich eine aus Liebe zu Gott hervorgegangene tiefe Verabscheuung der Sünde selbst, mit dem bewußten ausgebildeten Vorsatze, nicht mehr zu sündigen, sondern vielmehr das göttliche Gesetz aus und in der Liebe zu Gott zu erfüllen (S. 283.). Es ist hier vorerst zu bemerken, daß die katholische Lehre das Wesen des protestantischen Begriffs der Contrition aus der Reihe der Momente, durch welche die sittliche Veränderung des Menschen erfolgt, nicht ausschließen will, sondern selbst ausdrücklich zu ihnen rechnet. Die Tridentiner Synode sagt in der Beschreibung des modus praeparationis ad justificationem (Sess. VI. cap. 6.): Disponuntur ad ipsam justitiam, — dum peccatores se esse intelligen-

---

kraments läßt sich auch sowohl auf das Verhältniß der Firmung zur Taufe, als auch auf das Verhältniß der Buße und letzten Oelung zum Abendmahl anwenden.

tes, a divinae justitiae timore, quo utiliter concutiuntur, ad considerandam Dei misericordiam se convertendo in spem eriguntur, fidentes, Deum sibi propter Christum propitium fore, illumque tanquam omnis justitiae fontem diligere incipiunt, ac propterea moventur adversus peccata, per odium aliquod et detestationem, hoc est, per eam poenitentiam, quam ante baptismum agi oportet. Die Sache selbst wird also zwar nicht verkannt, aber es wird nicht dasselbe Gewicht auf sie gelegt, da es schon nicht einmal psychologisch richtig genug zu seyn scheine, die unterste Stufe, auf welcher nur die Furcht vor dem göttlichen Strafgericht, und die Schrecknisse des Gewissens sich aussprechen, so streng zu fixiren, und als ein allgemeines und nothwendiges Moment des christlichen Bewußtseyns zu betrachten. Allein gerade in psychologischer Hinsicht möchte die protestantische Bestimmung des Verhältnisses der beiden Begriffe der Contrition und des Glaubens richtiger seyn, als die katholische Definition des Begriffs der Reue. Vergleichen wir die beiderseitigen Bestimmungen, so ist klar, daß, da die katholische Lehre die Buße durch drei Momente, die Reue, Beichte und Genugthuung sich hindurch bewegen läßt, das Eine Moment der Reue sowohl der Contrition, als dem Glauben der Protestanten entspricht. Das Verhältniß der Contrition und des Glaubens selbst aber ist kein anderes, als das des Negativen und Positiven, wie am besten aus der, nach Melanchthons Vorgang, auch von Calvin vorgezogenen Bezeichnung mortificatio und vivificatio (statt contritio und fides) zu ersehen ist *). Dieses negative Moment nun, das treffend durch

*) Man vergl. z. B. die Apol. der Augsb. Conf. Art. II. De justif. S. 82.: Fides est opus Spiritus sancti, quo liberamur a morte, quo eriguntur et vivificantur perterrefactae mentes. Art. V. De poenit. S. 168. Calvin Inst. chr. rel. III. 3, 3.: De poenitentia docti quidam viri longe etiam ante haec tempora, quum juxta scripturae regulam simpliciter et sincere loqui vellent, dixerunt, constare duabus partibus, mortificatione et vivificatione. Mortificationem interpretantur animae dolorem, et terrorem ex agnitione peccati et sensu

den Ausdruck mortificatio bezeichnet ist, übergeht der katholische Begriff der Reue im Grunde ganz. Denn wenn die Reue, wie Möhler sagt, eine aus Liebe zu Gott hervorgegangene

---

judicii Dei conceptum. Ubi enim quis in veram peccati cognitionem adductus est, tum vere peccatum odisse et execrari incipit, tum sibi ipsi ex animo displicet, miserum se et perditum fatetur, et alium se esse optat. Ad haec ubi sensu aliquo judicii Dei tactus est (alterum enim ex altero protinus sequitur) tum vero perculsus ac consternatus jacet, humiliatus ac dejectus tremit, animum despondet, desperat. Haec prior poenitentiae pars, quam vulgo contritionem dixerunt. Nun sagt Calvin weiter, unter der vivificatio verstehe man die consolatio, quae ex fide nascitur, weil der Mensch, wenn er sich durch die Gnade in Christus aufrichtet, velut e morte in vitam redit. So passend dadurch das Wesen der Buße bezeichnet sey, so könne er doch darin nicht beistimmen, quod vivificationem accipiunt pro laetitia, quam recipit animus ex perturbatione et metu sedatus, quum potius sancte pieque vivendi studium significet, quod oritur ex renascentia, quasi diceretur, hominem sibi mori, ut Deo vivere incipiat. Insofern hat Möhler Grund zu der Behauptung S. 281., unter der mortificatio und vivificatio sey etwas bedeutend anderes zu verstehen, als unter der contritio und fides. Allein bedeutend ist der Unterschied doch nicht, und Calvins Widerspruch nicht gehörig begründet, da sich seine consolatio gar wohl zur vivificatio rechnen läßt, und der Glaube selbst schon der Anfang der Lebensgemeinschaft mit Christus ist. Man vergl. über jene Begriffe ferner, was Calvin a. a. O. §. 8. sagt: toties jubemur exuere veterem hominem, renunciare mundo et carni, concupiscentiis nostris valere jussis, renovari spiritu mentis nostrae. Nomen porro ipsum mortificationis admonet, quam difficile sit, oblivisci prioris naturae, quia hinc colligimus, non aliter nos formari ad Dei timorem, et pietatis initia discere, nisi ubi gladio spiritus violenter mactati in nihilum redigimur, quasi pronunciaret Deus, ut censeamur inter filios, opus esse communis naturae interitu. Utrumque ex Christi participatione nobis contingit.

tiefe Verabscheuung der Sünde seyn soll, so muß der Mensch Gott schon lieben können, demnach auch schon den Glauben im protestantischen Sinne haben. Ist es aber psychologisch richtig, von zwei Gemüthszuständen, welche, wie schon die beiden Ausdrücke mortificatio und vivificatio zu verstehen geben, der Natur der Sache nach, so eng zusammengehören, nur den einen festzuhalten, den andern aber nicht? Kann sich der Mensch des Abscheus der Sünde, aus Liebe zu Gott und im Glauben an Christus, vollkommen bewußt werden, wenn er sich nicht zuvor der Unseligkeit, als einer nothwendigen Folge der Sünde, ohne die Lebensgemeinschaft mit Christus, in ihrem ganzen Umfange bewußt geworden ist? Spricht sich nach der Lehre der Schrift das Bewußtseyn der Sünde, und das mit demselben verbundene Bewußtseyn der Unseligkeit, und des göttlichen Mißfallens (denn dieß ist unter den terrores conscientiae zu verstehen), in jedem Menschen aus, mit welchem Rechte kann gesagt werden: daß sich nur die rohesten Menschen über sie nicht zu erheben vermögen? Erheben soll sich allerdings der Mensch über sie, weßwegen ja die Lehre unserer Kirche auf die contritio die fides folgen läßt, aber ist darum der Zustand der contritio selbst ein Zustand, dessen nur der roheste Mensch fähig ist, und alles, was zu demselben gehört, das bloße Erzeugniß einer rohen Phantasie? Möhler unterscheidet nicht, wie wir sehen, das Wesen der Sache selbst, das Bewußtseyn der Sünde, wie es als ein allgemein menschlicher Zustand psychologisch gedacht werden muß, von der Form, welche dasselbe in dem einzelnen Individuum haben kann, und beachtet daher die allgemeine Wahrheit zu wenig, daß sich Niemand der Kindschaft Gottes bewußt seyn kann, wer sich nicht zuvor als Sünder erkannt hat. Es zeigt sich uns daher auch in dem katholischen Begriff der Reue, wenn wir ihn mit der protestantischen Lehre von der contritio und der fides vergleichen, der dem katholischen System überhaupt eigene Mangel eines tiefern Bewußtseyns der Sünde. Um mit dem Menschen, als Sünder, nicht zu unzart und unglimpflich zu verfahren, um ihn die Unseligkeit der Sünde nicht zu tief fühlen,

ihn von den Schrecknissen des Gewissens nicht zu stark erschüttert werden zu lassen, glaubt die katholische Lehre diesen Zustand nicht als ein besonderes Moment der Heilsordnung fixiren zu dürfen, sie geht darüber hinweg, und mildert ihm das trostlose Bewußtseyn der Sünde sogleich durch das Bewußtseyn der Liebe zu Gott, das sie ihm gleichwohl zuschreiben zu dürfen glaubt, sie faßt daher die Reue erst auf dem Punkte auf, auf welchem die protestantische ihre contritio schon in die fides übergehen läßt.

Die Nothwendigkeit der Beichte, in welcher nach der katholischen Lehre das zweite Moment der Buße besteht, deducirt Möhler aus dem nothwendigen Verhältniß des Innern und Aeußern. Da einmal der Mensch so eingerichtet sey, daß er an sein Inneres nicht glaube, wenn er es nicht äußerlich im Bilde sehe, und eine innere Bewegung auch nur dann zur Vollendung herangereift sey, wenn sie eine äußere Gestaltung gewonnen habe, so müsse auch die Reue nach aussen dringen — als specielles Sündenbekenntniß vor der Kirche im Priester. Es bedarf nur der einfachen Darlegung dieser Argumentation, um den kühnen Sprung, welcher in ihr gemacht wird, sogleich wahrzunehmen. Gibt man auch zu, daß das innerlich Gedachte und Gewollte dadurch erst zur Realität kommt, daß es ein Aeußeres wird, so läßt sich doch nicht beweisen, daß die Beichte vor dem Priester in einem solchen Verhältniß zur Reue steht, daß diese als innere Bewegung in der äußern Handlung der Beichte zur Vollendung kommt. Auch der Protestant ist überzeugt, daß die Reue als innerer Entschluß durch die äußere That sich bewähren muß, aber eben deßwegen, weil er nur die dem innern Entschluß entsprechende äußere sittliche That als die Vollendung der ursprünglichen innern Bewegung betrachten kann, kann er die Priesterbeichte nur für eine zufällige Vermittlung des Innern und Aeußern, nicht aber für die nothwendige Vollendung der Reue halten. Aus der Argumentation Möhler's geht also hervor, daß die Priesterbeichte entweder nicht die Vollendung der Reue, also auch nur etwas Zufälliges ist, oder wenn sie die Vollendung derselben seyn soll, ge-

rade das Wesentlichste, das als Aeußeres zum Innern hinzukommen soll, von ihr ausgeschlossen ist, und es ist daher klar, daß wenigstens der von Möhler hier gegebene apriorische Beweis für die Nothwendigkeit der Priesterbeichte nicht als eine Stütze dieser Lehre der katholischen Kirche angesehen werden kann. Der weitere Theil dieser Deduktion, in welchem Möhler den Mangel der Priesterbeichte bei den Protestanten eben daraus zu erklären sucht, daß ihnen das wahre Wesen der Reue völlig fremd geblieben sey, kann uns kaum mehr überraschen. Es sey sehr begreiflich, daß den Protestanten die katholische Beichte nur als eine carnificina conscientiarum erscheine. Denn da die Sünde dem Genuß einer unverdaulichen Speise gleiche, die so lange ein Uebelbefinden verursache, bis sie durch die Bewegung der Eingeweide wieder herausgeworfen sey, so sey es den Protestanten schlechterdings unmöglich, dieser innern carnificina loszuwerden, weil ihnen der innere Schmerz, welchen sie zur Buße fordern, lediglich eine Furcht vor dem strafenden Gott, also auch kein Abscheu vor der Sünde, also auch kein innerer Herzenshaß derselben sey. Daher, weil die Sünde innerlich noch nicht abgelöst, die reine Unmöglichkeit eines nach aussen vordringenden Sündenbekenntnisses. Man muß gestehen, daß dieß wenigstens eine sehr originelle Wendung ist, die der Idee der carnificina conscientiarum gegeben wird. Die Frage, auf die sich eigentlich die carnificina conscientiarum bezieht, wie es möglich sey, alle seine Sünden namentlich und speciell aufzuzählen, und wenn die Sündenvergebung durch die specielle Aufzählung bedingt ist, darüber wahrhaft beruhigt zu werden *), konnte natürlich für Möhler nicht entstehen, da auf seinem Standpunkte die innere Sünde, wie mit physischer Nothwendigkeit, durch den Canal des Sündenbekenntnisses vor dem Priester nach aussen hervordringt **).

*) Vgl. Augsb. Conf. Art. XXI. XXV. Apol. Art. IV.. De absol. S. 159. f.

**) Die Tridentiner Synode, welche selbst auch Sess. XIV. c. 5. De Confess. auf die in der Apol. der Augsb. Conf. der katho-

Der dritte Theil der katholischen Buße ist die Genugthuung. Da aber die Genugthuung schon im Willen vollbracht ist, wenn auch die Ausführung erst folgt, so schließt sich an die Beichte zunächst die Absolution des Priesters an. Daß diese eine bloße Erklärung der Sündenvergebung sey, weist Möhler auf folgende Weise zurück: Diejenigen Theologen, welche die Differenzen der Confessionen in dem Artikel von der Absolution in der Weise angeben zu müssen glaubten, daß sie sagten, nach katholischer Betrachtungsweise handle der Priester aus eigener Machtvollkommenheit, während der protestantische nur den Willen Gottes erkläre, denselben dem Sünder zu erkennen gebe, verstehen keine Sylbe von den confessionellen Eigenthümlichkeiten. Denn der Wahn habe nie einen Menschen beherrscht, daß er durch sich selbst Sünden vergeben könne, und die protestantische Erklärung, daß sie erlassen seyen, habe auch einen ganz andern Sinn, als Gelehrte dieser Art nur ahnen (S. 290.). Warum hat nun aber Möhler sich darüber nicht bestimmter ausgesprochen, und wenn doch unter den Protestanten selbst so viele nicht einmal eine Ahnung des wahren Sinns ihrer eigenen Lehre haben, sich nicht entschlossen, sie darüber zu belehren? Wir können uns als Grund davon nur die Besorgniß denken, es müsse dann auch das Ge-

---

lischen Beichte gegebene anstößige Bezeichnung carnificina conscientiarum Rücksicht nimmt, hilft mit der gewöhnlichen Laxität: Constat, nihil aliud in ecclesia a poenitentibus exigi, quam ut, postquam quisque diligentius se excusserit, et conscientiae suae sinus omnes et latebras exploraverit, ea peccata confiteatur, quibus se Dominum et Deum suum mortaliter offendisse meminerit. Reliqua autem peccata, quae diligenter cogitanti non occurrunt, in universum eadem confessione inclusa esse intelliguntur, pro quibus fideliter cum propheta dicimus: ab occultis meis munda me Domine. Gewiß ein bequemes Mittel, jener carnificina zu entgehen! Es kommt nicht soviel darauf an, gerade alle seine Sünden speciell zu beichten, und doch, (welcher Widerspruch!) wie vieles hängt an dem speciellen Sündenbekenntniß!

ständniß nicht weiter zurückgehalten werden, daß auch die katholische Absolution, wenn sie einen vernünftigen Sinn haben soll, nichts weiter seyn kann, als eine bloße Erklärung. Denn wenn nach katholischer Betrachtungsweise der Priester nicht aus eigener Machtvollkommenheit handeln soll, und der Protestant seine blos erklärende Absolution auch nicht in dem Sinne als ein nudum ministerium, vel annunciandi evangelium, vel declarandi, remissa esse peccata, wie die Synode sagt (Sess. XIV. c. 6.), genommen wissen will; daß der Glaubende bei der Absolution nichts weiter erhalten soll, als eine bloße äußere Erklärung dessen, was er bereits hat, wobei das ministerium des Worts und der Sakramente keine besondere Bedeutung mehr hätte (vgl. Chemniz Ex. decr. Conc. Trid. Loc. X. De absol. S. 548.); so scheint keine große Differenz zwischen beiden Confessionen mehr übrig zu bleiben. Wozu also die so bestimmte Behauptung, daß die Absolution nach katholischen Grundsätzen durchaus keine bloße Erklärung seyn könne? Es liegt dabei doch immer wieder die Voraussetzung im Hintergrund, daß die Priester, wenn auch gleich nur die Gottheit die Sünden vergeben kann, doch als Stellvertreter der Gottheit, als vicarii Jesu Christi, als praesides et judices, ad quos omnia mortalia peccata deferantur, wie die Synode a. a. O. c. 5. sagt, mit einer ihnen übertragenen Machtvollkommenheit handeln, die etwas ganz anders, als ein blos erklärender Akt seyn soll. Aber nur um so deutlicher zeigt sich dann, wie vergeblich es ist, darüber hinausgehen zu wollen. Man nehme z. B., wie der offen sich aussprechende Bellarmin gegen die Protestanten argumentirt (De poenit. III, 2.): „Wäre die Absolution eine bloße Ankündigung der Sündenvergebung, so wäre sie entweder grundlos, oder überflüssig. Denn wenn der Priester sagt: deine Sünden sind dir vergeben, so sagt er dieß entweder absolut, oder hypothetisch, unter Voraussetzung des Glaubens und der Buße. Sagt er es absolut, so sagt er es ohne Grund, da er nicht weiß, ob der Büßende wirklich Buße und Glauben in dem Grade hat, wie es zur Rechtfertigung erfordert wird; und wenn er es auch in gewißer Hinsicht weiß, so weiß er

doch der Büßende selbst weit besser, und er hat daher die Ankündigung des Priesters nicht nöthig, da sie seine Gewißheit nicht erhöhen kann. Ist aber die Absolution bedingt, so kann eine solche Absolution dem Büßenden keine Gewißheit geben, da sie von einer ungewißen Bedingung abhängt, und doch nehmen die Protestanten keinen andern Zweck der Absolution an, als nur diesen, den Menschen von der erhaltenen Rechtfertigung zu versichern." Nur hypothetisch kann allerdings die Absolution nach der protestantischen Lehre seyn, aber es läßt sich auch leicht zeigen, daß sie, wenn sie im Sinne der katholischen Lehre absolut und nicht blos ankündigend, sondern reell ertheilend seyn soll, auf Widersprüche führt, durch die sich ihr Begriff selbst aufhebt. Soll es schlechthin von dem Richterspruch des katholischen Priesters abhängen, ob der Büßende Sündenvergebung erhält oder nicht, so muß er die genaueste Kenntniß des Gemüthszustandes des Büßenden haben. Diese hat er nicht, wie die katholische Dogmatik selbst zugesteht, da sie ja, nach der Synode selbst *), gerade darauf, daß der Prie-

*) Sess. XIV. Cap. 5. De Confess.: Constat, sacerdotes judicium hoc incognita causa exercere non potuisse, neque aequitatem quidem illos in poenis injungendis servare potuisse, si in genere duntaxat, et non potius in specie ac sigillatim sua ipsi peccata declarassent (fideles). Ex his colligitur, oportere a poenitentibus omnia peccata mortalia, quorum post diligentem sui discussionem conscientiam habent, in confessione recenseri, etiamsi occultissima illa sint et tantum adversus duo ultima decalogi peccata commissa, quae nonnunquam animum gravius sauciant, et periculosiora sunt his, quae in manifesto admittuntur. — Colligitur praeterea, etiam eas circumstantias in confessione explicandas esse, quae speciem peccati mutent, quod sine illis peccata ipsa neque a poenitentibus integre exponantur, nec judicibus innotescant, et fieri nequeat, ut de gravitate criminum recte censere possint, et poenam, quam oportet, pro illis poenitentibus imponere. Dieselbe Argumentation bei ältern und neuern katholischen Theologen: man vergl. Bellarmin

ster sonst von seiner richterlichen Gewalt keinen Gebrauch machen könnte, die Nothwendigkeit der speciellen Ohrenbeichte gründet. Der Priester ist demnach nicht blos von dem Gedächtniß, sondern auch, und zwar noch weit mehr, von der Gewissenhaftigkeit des Büßenden abhängig, und seine Absolution kann daher, wenn sie objektiv wahr seyn soll, der Natur der Sache nach, immer nur hypothetisch seyn, ja diese Abhängigkeit des Priesters von dem Büßenden wird auch noch dadurch um so größer, daß der Büßende, wie ja auch die Synode ausdrücklich bestimmt, nur die Todsünden, nicht aber die Erlaßsünden zu beichten verbunden ist; es bleibt demnach seiner eigenen Willkühr überlassen, was er zu jenen oder diesen rechnen will, da diese an sich so bedenkliche Unterscheidung doch immer eine sehr schwankende ist. Nimmt man daher auch auf die unsittlichen Folgen, zu welchen der katholische Absolutionsbegriff so leicht Anlaß geben kann, keine besondere Rücksicht, so erscheint doch eine Absolution, die nicht blos hypothetisch ankündigend seyn soll, als ein völlig unhaltbarer Begriff, und der katholische Priester wird, indem er zwar nur mit einer ihm übertragenen Machtvollkommenheit handelt, aber doch wie ein Gott den Laien gegenübersteht, zu einer Höhe hinaufgerückt, auf welcher der Glanz der göttlichen Würde, mit welcher er umgeben seyn soll, von selbst wieder in nichtigen Schein sich auflöst, und das Menschliche in seine gewöhnliche Sphäre wieder herabfallen läßt.

Ueber die Genugthuung, die als dritter Theil auf die Beichte und Absolution noch folgen muß, sagt Möhler manches, was an sich unverfänglich ist. Ist blos von frommen Uebungen die Rede, durch die der Priester, der den Seelenzustand des Sünders kennen gelernt hat, die Aufmerksamkeit des Büßenden auf sich selbst rege erhalten, und die noch schwache sittliche Kraft stärken will, so kann dagegen nichts eingewen

---

De poenit. III, 2. Klüpfel Instit. theolog. dogm. T. II. S. 38 Ild. Schwarz Handb. der christl. Rel. Th. III. S. 260. Do mayer Syst. theol. cath. T. VII. S. 341.

det werden, am wenigsten von der protestantischen Kirche, welche diesen Theil der Seelsorge ihren Dienern stets angelegentlich empfohlen hat. Allein es dient dieß nur zur Einleitung, um auf die von der Kirche auferlegten Bußübungen überzugehen, die den Charakter wirklicher Strafen haben sollen, und deren Nothwendigkeit auf die Behauptung gestützt wird, daß Gott zwar durch Christus die durch die Verletzung des ewigen Sittengesetzes contrahirte unendliche Schuld, nicht aber zugleich die endlichen Strafen erlassen habe, die der Mensch zu erstehen fähig sey, und deren Auferlegung die durch die Liebe nicht zurückgedrängte Gerechtigkeit erfordere. Möhler bemerkt selbst mit Recht, daß, wie auch die Satisfaktionen betrachtet werden, die Grundlagen des Protestantismus ihrer Aufnahme in das Bußwesen widerstreben (S. 298.) *). Der Protestantis-

*) S. 293. scheint Möhler einiges Gewicht auf einen Auftritt zu legen, der sich in dem größern zu Augsburg für den Zweck einer Kirchenvereinigung niedergesetzten Ausschusse ereignet habe, und aus welchem erhellen soll, daß Luther anfänglich die Kirchenstrafen nicht verworfen habe. Cochläus, einer jener Collocutoren, habe eine Stelle aus Luthers Schriften vorgebracht, in welcher Luther mit Berufung auf das Beispiel der Niniviten sagt: das allerbeste wäre, daß wir uns selbst strafeten. Dieß sey noch, bemerkt Möhler, eine ernste kräftige Sprache Luthers gewesen, weit entfernt von der spätern, durch seine Lehre vom Glauben herbeigeführten Weichlichkeit, die dem Menschen ja nichts Unbequemes, ja nichts Genirendes, so zu sagen (gewiß eine sehr treffende Bezeichnung der nur das äußere Verhalten in Anspruch nehmenden, das Innere aber wenig berührenden katholischen Satisfaktionen!), zumuthe. Die ganze Erzählung gibt Möhler S. 293—95. so, wie sie Salig Vollst. Hist. der Augsb. Conf. Th. I. B. II. Kap. VII. S. 298. nach Cochläus, wie es scheint, dem einzigen Gewährsmann, gegeben hat. Auch die Worte Salig's setzt Möhler noch hinzu: „Bis hieher Cochläus. Nun will ich eben nicht ganz seine Erzählung in Zweifel ziehen u. s. w." Dieses „u. s. w." Möhler's ist hier sehr bedeutungsvoll. Denn Salig selbst fährt unmittelbar nach jenen Worten so fort: „allein

mus kann in Satisfaktionen, durch welche als wirkliche Strafen der göttlichen Gerechtigkeit erst Genüge geschehen soll, nur eine willkührliche Beschränkung des Verdienstes Christi sehen. Ist durch Christus für Alle, die an ihn glauben, das Strafverhältniß des Menschen im Ganzen aufgehoben, so ist niemand berechtigt, einzelne Fälle des Lebens aus dem Gesichtspunkt eines noch immer fortdauernden Strafverhältnisses zu betrachten. Die Berufung auf die Sprache des gemeinen Mannes bei den ihm begegnenden Drangsalen: „ich habe sie verdient," bezeichnet nur die Beschränktheit des Standpunkts, auf welchem diese Ansicht möglich ist, die den Buchstaben und Geist der Lehre des Evangeliums ganz gegen sich hat, und durch das Eine Wort des Apostels: *ὐδὲν ἄρα νῦν κατάκριμα τοῖς ἐν Χριςῷ Ἰησῦ* (Röm. 8, 1. vergl. V. 14. 31. f.), hinlänglich widerlegt ist *).

---

ich sehe nicht, was die Papisten mit Anziehung der Stelle aus Lutheri Schriften eben vor Ehre eingeleget. Denn das läugnete Lutherus selbst nicht, daß er im Anfang der Reformation noch viel Tinktur des Papstthums in seinen Schriften behalten, aber hernach von Jahren zu Jahren die erkanndte Wahrheit gelehret und immer mehr und mehr ans Licht gebracht." In der That die einfachste und beste Widerlegung, wobei aber immer auch noch die Frage entstehen könnte, ob denn Luther mit den Ausdrücken, die er gebrauchte, gerade den vollen katholischen Satisfaktionsbegriff verbinden mußte? Strafen, Züchtigungen, selbst Genugthuungen, je nachdem man diesen Ausdruck nimmt, kann die Kirche empfehlen und auferlegen, ohne daß solchen Aeußerungen eines bußfertigen Sinnes jene Wirkungen beigelegt werden müssen, die die katholische Kirche ihren Satisfaktionen beilegt, wie ja auch Möhler selbst bemerkt, daß Melanchthon mit seiner Satisfaktion einen ganz andern Begriff verbunden habe, als die Katholiken. Uebrigens genügt uns die Antwort Salig's vollkommen.

*) Vergl. Apol. der augsburg. Conf. Art. VI. De conf. et satisf. S. 195.: Quamvis afflictiones reliquae sint, tamen has interpretatur (scriptura) praesentis peccati mortificationes esse, non compensationes aeternae mortis, seu pretia pro aeterna morte. — Itaque afflictiones non semper sunt poenae,

Daß es, wenn es für die Gerechten keine zeitliche Strafen gibt, auch für die Ungerechten keine ewige gibt, und umgekehrt, wenn es für diese ewige gibt, so auch für jene zeitliche geben muß, weil es sich um den Begriff und das Wesen der Strafen, nicht um irgend ein Accidens derselben handle, ist eine ganz irrige Behauptung, denn eben deßwegen, weil es sich um den Begriff der Strafe handelt, kommt es darauf an, den Begriff so anzuwenden, wie es demselben gemäß ist, zwischen Gerechten und Ungerechten aber ist der große Unterschied, daß für jene, sofern sie an Christus glauben, das Strafverhältniß ein aufgehobenes, für diese aber ein noch fortbestehendes ist. Ebenso wenig genügt es, an das Verhältniß der göttlichen Gerechtigkeit zur göttlichen Liebe zu erinnern, da ja auch die katholische Kirche annehmen muß, daß schon der Tod Jesu, sofern durch ihn das Strafverhältniß der Menschen aufgehoben worden ist, die gleiche Beziehung zur göttlichen Gerechtigkeit, wie zur göttlichen Liebe gehabt habe. Den Hauptpunkt aber, um welchen es der katholischen Kirche eigentlich zu thun ist, hat Möhler auch hier in Hintergrund gestellt. Ueber die sogenannten canonischen Satisfaktionen nämlich wird im Wesentlichen blos dieß gesagt: die Kirche nun, welche in dem Bußgerichte eine göttliche Veranstaltung erkennt, muß auch alle Verhältnisse, in welchen der Sünder zu Gott steht, ins Auge fassen, und in jenem das Gefühl nähren, daß er für seine Uebertretungen eine Züchtigung verdiene, sie muß sämmtliche Rücksichten, unter welchen die Strafe aufzufassen ist, beachten, und legt darum Satisfaktionen im eigentlichen Sinne des Worts auf, jedoch so, daß sie zugleich zur Befestigung im Guten dienen und den Bußsinn pflegen. Es gehört hieher, was die Synode sagt (Sess. XIV. c. 9. De operibus satisfactionis): tantam esse divinae munificentiae largitatem, ut non solum poenis sponte a nobis pro vindicando peccato susceptis, aut sacerdotis arbitrio pro mensura de-

---

aut signa irae. Immo pavidae conscientiae docendae sunt, alios fines afflictionum potiores esse, ne sentiant, se a Deo rejici, si in afflictionibus nihil nisi poenam et iram videant.

licti impositis, sed etiam, quod maximum amoris argumentum est, temporalibus flagellis a Deo inflictis, et a nobis patienter toleratis, apud Deum patrem per Christum Jesum satisfacere valeamus. Unter den temporalia flagella, a Deo inflicta, versteht die Synode die natürlichen Leiden des Lebens, stellt aber diese Art der Satisfaktionen, auf welche Möhler das Hauptgewicht zu legen scheint, den übrigen sehr nach. Denn nur deßwegen wird es der größte Beweis der göttlichen Liebe genannt, daß sie auch solche Satisfaktionen noch gelten läßt, weil sie neben den poenae, sponte susceptae, oder sacerdotis arbitrio impositae, kaum in Betracht kommen zu dürfen scheinen. Diesen Sinn der Synode erklärt Bellarmin noch deutlicher, wenn er sagt (De poenit. IV, 12.): etsi nos fatemur, flagella divinitus immissa, si aequo animo tolerentur, non parum prodesse ad satisfactionem, tamen magis proprie satisfactiones dicuntur labores sponte assumti, vel a judice spirituali impositi, ad compensandam injuriam Deo factam. Es ist leicht zu sehen, um was es hier eigentlich der Kirche zu thun ist. Bei den von Gott auferlegten Leiden und Prüfungen kann die Gewalt der Kirche im Binden und Lösen nicht zur Anwendung kommen. Die Kirche kann dabei nur den guten Rath geben, sie in Geduld zu tragen, und auf das Verdienst hinweisen, das ein solches Verhalten zur Folge habe. Bei den vom Priester auferlegten Leistungen aber hat die Kirche alle Gelegenheit, zu binden und zu lösen. Sie sind daher auch Satisfaktionen im eigentlichen Sinn des Worts, aber nur um so auffallender zeigt sich dabei das Willkührliche der ganzen Lehre. Was der Priester in der Eigenschaft eines geistlichen Richters als opus satisfactionis auferlegt, soll das Mittel seyn, ein Strafverhältniß aufzuheben, in welchem sich der Mensch Gott gegenüber nach dem Urtheil des Priesters befindet. Das Urtheil des Priesters entscheidet über den in jedem einzelnen Falle stattfindenden Zusammenhang zwischen Schuld und Strafe. Man sage nicht, es handle sich hier nur um endliche Strafen, die keine Beziehung auf die durch Christus erlassene unendliche Schuld haben. Es handelt sich hier um

das Strafverhältniß im Ganzen. Das Strafverhältniß im Ganzen aber ist nicht aufgehoben, wenn auch nur Eine Seite des Lebens demselben unterworfen ist, und wenn auch das Strafverhältniß sich nur auf das zeitliche Leben beziehen soll, so muß es doch bei dem nothwendigen Zusammenhang des Zeitlichen und Ewigen, bei der Continuität, die ein und dasselbe menschliche Daseyn hat, nothwendig auch auf das künftige Leben sich erstrecken, und der Mensch bleibt demnach dem Strafverhältniß unterworfen, so lange noch nicht abgebüßt ist, was ihn in Beziehung auf sein zeitliches Leben Gott gegenüber zu einem strafbaren Sünder macht. Diese Ansicht von den Satisfaktionen im eigentlichen Sinne wird nur bestätigt durch dasjenige, was Möhler über den Charakter derselben weiter sagt, daß es eine ganz unhistorische Behauptung sey, die von der alten Kirche geforderten Genugthuungen haben lediglich den Zweck gehabt, die Kirche zu versöhnen. Die alte sichtbare Kirche habe sich keineswegs in der Weise von Christus getrennt, wie es in der neuern Zeit außerhalb der katholischen Sitte geworden sey, man trage nur eine auf einem ganz andern Standpunkte gewonnene Ansicht auf die christliche Urzeit über, wenn man die eben als ungeschichtlich bezeichnete Betrachtungsweise der alten Satisfaktionen geltend machen wolle (S. 296.). Beziehen sich demnach die Satisfaktionen nicht blos auf das Verhältniß des Einzelnen zur Kirche, sondern auf sein Verhältniß zu Christus, so hängt von ihnen ab, ob sich der Mensch wahrhaft versöhnt durch Christus betrachten darf, oder nicht, sie betreffen nicht blos ein äußerlich disciplinarisches Verhalten, sondern den innern sittlichen Werth des Menschen an und für sich. Wie aber die Kirche in den Satisfaktionen, die sie auferlegt, ihre bindende Gewalt beweist, so beweist sie ihre lösende in den mit den Satisfaktionen eng zusammenhängenden Ablässen, und der Zusammenhang dieser beiden Lehren macht eigentlich erst klar, wie die Satisfaktionen auf den Begriff endlicher Strafen beschränkt werden können, sofern nämlich der Ablaß es möglich macht, das in Hinsicht der Satisfaktionen festgesetzte Strafverhältniß nur für eine bestimmte Zeit beste-

hen zu lassen. Möhler geht über diese Lehre ziemlich flüchtig hinweg, sie kann natürlich dem ächten Katholiken nur bittere Erinnerungen wecken, die es auch leicht verzeihlich machen, daß Möhler, welchem es überhaupt nicht möglich zu seyn scheint, ohne Aufregung von der Reformation zu reden, sich auch hier gerade bitterer Ausfälle auf die Reformatoren nicht enthalten konnte. Er gibt zwar den wirklichen unläugbaren Mißbrauch der Ablässe zu, aber die größere Schuld müssen doch immer die Reformatoren tragen. Sie haben sich zu manchen verkehrten Maaßnehmungen verleiten lassen, und von großen Männern, wofür sich die Reformatoren hielten, zumal von einem Gottesgesandten, als welchen sich Luther zu verehren geneigt war, hätte doch billig gefordert werden können, daß sie nicht von mißbrauchten Wahrheiten Veranlassung nehmen würden, die Wahrheiten selbst zu verwerfen (S. 298.). Was ist aber hier Mißbrauch, was Wahrheit? Für die Weisheit der Väter der Tridentiner Synode, die ja sich selbst nicht blos als große Männer verehrten, sondern oft genug für die leibhaftigen Organe des heiligen Geistes ausgaben, hätte es doch, wie man denken sollte, keine zu große Aufgabe seyn können, bei der Warnung vor den Mißbräuchen des Ablasses, wofern diese wirklich ernstlich gemeint war, auch die Mißbräuche selbst genau anzugeben, damit über Wahrheit und Mißbrauch kein Zweifel stattfinden könnte. Allein die Synode hat in ihrer Weisheit nicht für gut gefunden, sich in diese Materie einzulassen, ohne Zweifel aus sehr guten Gründen, unter welchen keiner triftiger gewesen seyn kann, als der einfache, daß es keinen noch so großen Mißbrauch des Ablasses geben kann, welchen nicht die Häupter der katholischen Kirche durch Lehre und Praxis hinlänglich sanktionirt hätten. Es reicht nicht zu, zur Rechtfertigung des Ablasses zu sagen: von den ältesten christlichen Zeiten an sey unter Ablaß die an gewiße Bedingungen geknüpfte Verkürzung der von der Kirche auferlegten Bußzeit und damit der Erlaß der zeitlichen Strafen verstanden worden: die wichtigste Bedingung sey erfüllt gewesen, wenn der Sünder solche Proben von Zerknirschung und erneuerter hei=

er Gesinnung gegeben habe, daß er der besondern kirchlichen tütze nicht mehr zu bedürfen, und der Lossprechung auch von r zeitlichen Strafe würdig zu seyn schien. Proben von Zerirschung hat allerdings die Kirche zu allen Zeiten von dem ßfertigen Sünder verlangt, aber das Wesen des Ablasses steht ja gerade darin, daß als Probe eines zerknirschten Sins auch schon das Aeußerlichste gilt, was der Mensch thun er haben kann, die Verrichtung eines rein äußerlichen Wer¬ s, oder die Entrichtung einer bestimmten Geldsumme. Und en dieß ist der äußerste Punkt, zu welchem jene, aller Tiefe mangelnde, äußerliche Richtung, wie sie im katholischen Sym von Anfang an vorherrscht, zuletzt nothwendig gelangen ußte. Indem man, um den innern Werth der Gesinnung ch einem bestimmten Maaßstab äußerer Werke messen zu könn, dem Priester die Gewalt zu binden gab, ihn aber nur ßwegen binden ließ, um das Gebundene wieder zu lösen, und is zu Lösende immer nur so lösen ließ, um für ein gutes Werk das Surrogat eines andern anzunehmen (denn dieß ist i der eigentliche Begriff des Ablasses oder der Indulgenzen, ach welchem die Kirche nicht das Ganze der Strafe erlassen, ndern nur etwas gegen etwas anderes nachlassen will), und von Surrogat zu Surrogat immer mehr auf etwas rein eußerliches, mit der sittlichen Gesinnung immer weniger in gend einem innern Zusammenhang Stehendes hingetrieben urde, war es ganz consequent, daß man den innern Werth r sittlichen Gesinnung zuletzt nur nach dem Gelde, das als reis eines guten Werkes bezahlt wurde, schätzte. Man nen: dieß immerhin Mißbrauch, wenn der Mißbrauch aus der m ganzen System zu Grunde liegenden Richtung in so konquenter Folge hervorgeht, ist er der nothwendige Fluch, weler auf den Principien des Systems liegt. Warum ist denn n so schlimmer, alle sittliche Begriffe verkehrender Mißbrauch rade nur innerhalb der katholischen Kirche möglich? Offenr nur deßwegen, weil nur das System dieser Kirche auf das ßere werkthätige Handeln so großes Gewicht legt, daß zuzt die Handlung von dem Handelnden getrennt, und als blo=

ßes opus operatum der sittlichen Gesinnung so gegenübergestellt wird, daß der sittliche Werth des Handelnden nicht in diese — sondern nur in jenes gesetzt werden kann. Nur aus dem Widerspruch, welchen jedes edlere sittliche Gefühl gegen eine solche Theorie und Praxis nothwendig erheben muß, können wir uns theils die Flüchtigkeit, mit welcher Möhler den ganzen Gegenstand behandelt *), theils das völlige Stillschweigen desselben über einen Punkt, welchen ein rückhaltsloser Symboliker nicht unberührt lassen kann, erklären. Warum hat denn Möhler, nachdem er doch über die Zartheit und Feinheit der katholischen Lehre von den opera supererogationis so viel Geistreiches gesagt hat, ganz vergessen, daß diese zarte und feine Lehre auch hier eine nothwendige Stelle im System hat? Gibt es opera supererogationis, also Werke, die mehr als genügen, deren überfließendes Verdienst dem, der sie vollbracht hat, nichts nützen kann, wozu soll dieser Ueberschuß, welcher doch nicht ganz unbenützt bleiben kann, verwendet werden, wenn nicht mit demselben das Deficit eines andern gedeckt wird? So scheint schon die Consequenz des Systems eine Bestimmung hierüber zu erfordern. Es ist nun hier keineswegs unsere Absicht, geraden Wegs auf den thesaurus ecclesiae, von welchem doch der ehrliche Bellarmin mit so lobenswerther Offenheit gesprochen hat, loszugehen; wir wissen wohl, daß der Synode auch bei diesem Punkte ihre Weisheit nicht erlaubt hat, sich öffentlich auszusprechen, und es klingt uns das kaum vernommene schneidende Wort Möhler's „das ist nicht wahr" noch zu stark

*) Nur im Vorbeigehen wird S. 299. noch bemerkt: späterhin haben manche Theologen den Ablaß in einer größern Ausdehnung aufgefaßt, was aber nicht Glaubenslehre sey, und darum auch nicht hieher gehöre. Waren es aber nicht die Päpste selbst, die dem Ablaß eine solche Ausdehnung gaben, und wird nicht noch immer von ihnen in jeder neuen Jubiläumsbulle die Kraft des Ablasses und der Schatz des Ueberverdienstes ausschweifend genug gepriesen? Warum will also Möhler auch hier den Dekreten der Päpste keine kirchliche Auktorität zugestehen?

zu den Ohren, als daß wir wagen könnten, die Lehre vom thesaurus als eine symbolische der katholischen Kirche zu bezeichnen *); aber doch glauben wir, was wenigstens die opera supererogationis betrifft, in der Lage zu seyn, dem rückhaltslosen Symboliker hier den Rückhalt abzuschneiden. Der römische Katechismus, dessen symbolische Auktorität Möhler ungeachtet der Vorsicht, mit welcher er sich gegen eine zu weite Ausdehnung derselben verwahrt, doch nicht in Abrede ziehen kann, da er ja auf Geheiß der Synode von Trient selbst verfaßt wurde, das bereits aufgestellte Symbol nur zum praktischen Gebrauch verarbeitete, und die allgemeine kirchliche Einführung zum Theil sogar durch zahlreiche Synodalbeschlüsse nicht blos bereitwillig erhielt, sondern auch wegen des ächt evangelischen Geistes, der ihn durchdringt, wegen der Salbung und Klarheit, in der er geschrieben ist, und der glücklichen Ausscheidung der Schulmeinungen und Vermeidung scholastischer Formen, welche allgemein gewünscht wurde, in der That in hohem Grade verdiente (S. 16.), dieser Katechismus hat sich über die Lehre von den opera supererogationis auf folgende Weise erklärt (P. II. cap. V. qu. 61.): In eo summa Dei bonitas et clementia maximis laudibus et gratiarum actionibus praedicanda est, qui humanae imbecillitati hoc condonavit, ut unus posset pro altero satisfacere, quod quidem hujus partis poenitentiae (der satisfactio) maxime proprium est. Ut enim, quod ad contritionem et confessionem attinet, nemo pro altero dolere aut confiteri potest, ita, qui divina gratia praediti sunt, alterius nomine possunt, quod Deo debetur, persolvere, qua re fit, ut quodam pacto alter alterius onera portare videatur. Nec vero de hoc cuiquam fidelium dubitandi locus relictus est, qui in Aposto-

*) Unbemerkt können wir übrigens doch nicht lassen, was die Synode betrifft, daß dieselbe in ihrem Dekret über die Indulgenzen Sess. XXV., wenn sie von einer potestas conferendi indulgentias a Christo ecclesiae concessa spricht, auch den Grund des Ablasses, die Lehre von den verdienstlichen Werken und von dem Schatz des Ueberverdienstes, billigen mußte.

lorum symbolo Sanctorum communionem confitemur. Nam cum omnes eodem baptismo abluti Christo renascamur, eorundem sacramentorum participes simus, inprimis vero ejusdem corporis et sanguinis Christi Domini cibo et potu recreamur, hoc apertissime demonstrat, nos omnes esse ejusdem corporis membra. Quemadmodum igitur neque pes suae tantum, sed etiam oculorum utilitatis causa munere suo fungitur, neque rursus, quod oculi videant, ad illorum propriam, sed ad communem omnium membrorum utilitatem referendum est, ita communia inter nos satisfactionis officia existimari debent. Die schöne Anwendung, welche hier von der Lehre von der communio sanctorum gemacht ist, lassen wir auf sich beruhen, es genügt uns, daß die Lehre, es könne der eine für den andern genugthuende Werke verrichten, und somit was der eine zu viel hat, einem andern, der zu wenig hat, zu gut kommen, hier förmlich aufgestellt ist, müssen aber sehr ernstlich widersprechen, wenn auch dieß als ein Beweis des ächt evangelischen Geistes, welcher diesen Katechismus durchdringe, soll angesehen werden. Denn was kann unevangelischer seyn, als das rein mechanische Verfahren, mit welchem die sittlichen Verdienste, in welche als äußere Werke der sittliche Werth des Menschen gesetzt wird, von dem einen auf den andern übergetragen werden, was unevangelischer als eine Lehre, die den sittlichen Werth des Menschen, das Unveräußerlichste, mit der eigenen freien Selbstthätigkeit und Zurechnungsfähigkeit des Einzelnen aufs engste Verbundene, zu einer cursirenden Münze macht, die, an sich herrenlos, aus der einen Hand in die andere wandert, und dem, der sie gerade hat, einen bestimmten Werth beilegt? Kann es eine unlebendigere, äußerlichere Ansicht von dem sittlichen Werth des Menschen, eine Lehre geben, die alle sittlich-religiösen Begriffe in ihrem innersten Wesen auf eine verderblichere Weise verkehrt und aufhebt? Und diese Lehre ist nicht etwa blos eine Schulmeinung, sondern eine recht eigentlich für den praktischen Gebrauch bestimmte Lehre. Wo zeigt sich aber auch deutlicher, als gerade bei diesem Punkte, wie sehr durch die ganze Lehre von den Satisfaktionen das Eine Verdienst des Erlösers beeinträch-

tigt wird? Werden denn nicht geradezu die Verdienste der Heiligen dem Verdienste Christi zur Seite gestellt? Die Kirche mag, wie Möhler versichert (S. 296.), noch so unumwunden und rührend erklärt haben, daß durch die von ihr geforderten Satisfaktionen die Verdienste Christi nicht geschmälert werden können, daß die genugthuenden Werke, die sie verlangt, selbst nur aus dem Bußgeiste, den Christus eingehaucht, hervorgehen müssen, und nur insofern irgend einen Werth haben (sie kann dieß wenigstens mit demselben Rechte behaupten, mit welchem sie überhaupt durch ihren Pelagianismus und Synergismus der Gnade nichts zu entziehen behauptet), sie mag ferner auch die Quelle des überfließenden Verdienstes der Heiligen nur aus der durch Christus mitgetheilten Gnade ableiten; so muß doch, sobald die ganze Betrachtung sosehr auf das äußere werkthätige Handeln geht, und in diesem selbst einzelne Werke, als einzelne, für sich stehende, gleichsam selbstständige sittliche Erscheinungen fixirt werden, die nothwendige Folge davon seyn, daß der Zusammenhang mit Christus beinahe völlig verschwindet. Wird das Aeußere des sittlichen Handelns sosehr für sich genommen, daß es nicht einmal nach seinem engen Zusammenhang mit dem Innern der Gesinnung betrachtet wird, so kann noch weniger das die Gesinnung durch die Gemeinschaft mit Christus heiligende Princip in Betracht kommen. Je mehr die Beziehung auf Christus dadurch, daß die ganze Betrachtung an dem Aeußern der Erscheinung hängt, als eine blos vermittelte sich darstellt, desto mehr wird sie dem Bewußtseyn entrückt. Wie fern liegt bei der Uebertragung des überfließenden Verdienstes eines Heiligen auf einen Andern, welchem das erforderliche Maas sittlicher Verdienste fehlt, der Gedanke, daß die Möglichkeit der Uebertragung dadurch bedingt ist, daß die höhere sittliche Kraft, aus welcher das überfließende Verdienst hervorgieng, eine durch Christus mitgetheilte Gnadengabe war? In dieser Hinsicht hatten die ältern protestantischen Theologen vollkommen Recht, wenn sie gegen die ganze Lehre von den Satisfaktionen, Ablässen und opera supererogationis vorzüglich den für das protestantische System so wichtigen Gesichtspunkt, daß dem aus-

schließlichen Verdienst Christi auf keine Weise Eintrag geschehe dürfe, geltend zu machen pflegten, obgleich das Hauptgewicht zunächst darauf gelegt werden muß, daß das katholische System auf einem völlig verkehrten Standpunkt der Beurtheilung des sittlichen Werths des Menschen steht, indem es denselbe nicht von der Totalität der Gesinnung des in die Lebensgemeinschaft mit Christus aufgenommenen Glaubigen, sondern von den einzelnen, in die äußere Erscheinung heraustretenden, Werken abhängig macht.

Wie die Lehre von den Satisfaktionen nur eine weitere Anwendung und Entwicklung des Begriffs des opus operatum ist, wie von demselben schon in der Lehre von den Sakramenten überhaupt die Rede war, so werden wir auch in der Lehre von dem Sakrament des Altars und der Messe auf diesen Begriff zurückgeführt (S. 299. f.).

Sowohl die katholische, als die protestantische Lehre vom Abendmahl hat zwei verschiedene Seiten: die katholische betrachtet das Abendmahl aus dem doppelten Gesichtspunkt eines Sakraments und eines Opfers, die protestantische theilt sich in zwei Hauptformen, die lutherische und reformirte, zwischen welchen, in Hinsicht der Frage über die Gegenwart Christi im Abendmahl, im Grunde eine größere Differenz ist, als zwischen der katholischen und lutherischen Lehre hierüber, da sich die letztere an den katholischen Transsubstantiations-Begriff so genau anzuschließen sucht, als es bei einer Ansicht möglich ist, die zwischen dem Wunderbaren und Portentosen noch eine gewiße Grenzlinie ziehen zu müssen glaubt, darin aber vereinigen sich die Lutheraner und Reformirten wieder vollkommen, daß beide den katholischen Opferbegriff aufs entschiedenste verwerfen. Auf die in dieser Lehre besonders wichtige Unterscheidung des Opfers- und Sakramentsbegriffs hat Möhler in seiner vergleichenden Darstellung nicht das Gewicht gelegt, welches darauf hätte gelegt werden sollen, wie wir sogleich sehen werden, um durch die Vermengung dieser beiden Begriffe dem Opferbegriff seiner Kirche einen täuschenden Schein von Wahrheit zu geben. Er geht in seiner Darstellung der Lehre der Lutheraner und Reformirten vom

Abendmahl hauptsächlich darauf aus, das Zufällige *), Schwankende und Disharmonische hervorzuheben, das in der Reihe der

*) Nicht durch exegetische Gründe, behauptet Möhler (S. 323.), sondern durch eine zufällig von Petrus von Alliaco hingeworfene Aeußerung, sey Luther veranlaßt worden, eine wirkliche und wahrhafte Gegenwart des Leibes und Blutes Christi im heiligen Abendmahle, ohne die Verwandlungslehre, zu lehren. Es macht Möhler auch hier Vergnügen, den lutherischen Lehrbegriff als einen plan- und gedankenlos entstandenen darzustellen, er hat aber auch hier, wie sonst, wo er die härtesten Beschuldigungen gegen die Reformatoren auszusprechen sich erlaubt, nicht für gut gefunden, die Beweise namhaft zu machen, nach welchen solche Verdächtigungen zu beurtheilen sind. Ohne Zweifel meint Möhler folgende Aeußerung Luthers in der Schrift De captivit. Babyl. Opp. lat. ed. Jen. T. II. S. 277.: Dedit mihi quondam, cum theologiam scholasticam haurirem, occasionem cogitandi D. Cardinalis Cameracensis (Peter d'Ailly, Bischoff von Cambray) libro sententiarum 4. acutissime disputans, multo probabilius esse, et minus superfluorum miraculorum poni, si in altari verus panis, verumque vinum, non autem sola accidentia esse astruentur, nisi ecclesia determinasset contrarium. Postea videns, quae esset ecclesia, quae hoc determinasset, nempe Thomistica, hoc est, Aristotelica, audacior factus sum, et qui inter saxum et sacrum haerebam, tandem stabilivi conscientiam meam sententia priore, esse videlicet verum panem, verumque vinum, in quibus Christi vera caro, verusque sanguis non aliter nec minus sit, quam illi sub accidentibus suis ponunt. Quod feci, quia vidi Thomistarum opiniones, sive probentur a Papa, sive a Concilio, manere opiniones, nec fieri articulos fidei, etiamsi angelus de coelo aliud statueret. Nam quod sine scripturis asseritur, aut revelatione probata, opinari licet, credi non est necesse. Haec autem opinio Thomae — sine scripturis et ratione fluctuat. Es gehört in der That die, dem Verfasser der Symbolik eigene, rein äusserliche Auffassungsweise dazu, um hier die Genesis der lutherischen Lehre vom Abendmahl einzig nur in dem hervorgehobenen zufälligen Umstand zu sehen. Wer die Stelle näher betrachtet, wird in ihr vielmehr das gerade Gegentheil von

verschiedenen hierüber aufgestellten Vorstellungen, und in der Geschichte der Verhandlungen, die deßwegen stattfanden, sich theils wirklich zu erkennen gibt, theils zu erkennen geben soll. Auf die Opposition aber der Lutheraner sowohl, als der Reformirten, gegen den katholischen Opferbegriff, wird nicht die gebührende Rücksicht genommen. Denn wenn auch, wie gesagt wird (S. 312.), für jedermann einleuchtend ist, daß der Glaube an die wirkliche Gegenwart Christi in der Eucharistie die Grundlage der gesammten katholischen Betrachtungsweise von der Messe ist, so gilt doch nicht das Umgekehrte, daß der Glaube an die Gegenwart Christi im Abendmahl sogleich auch den katholischen Opferbegriff in sich schließt, und es hätten demnach die Gründe noch besonders untersucht werden sollen, die die Lutheraner, ungeachtet sie mit den Katholiken in dem Glauben an eine objektive Gegenwart Christi im Abendmahl übereinstimmen, gleichwohl bestimmen, in Hinsicht des Meßopfers von ihnen abzuweichen, oder, was dasselbe ist, die beiden Begriffe, Sakrament und Opfer, streng zu trennen. Alles, was sich darauf bezieht, ist nur in der Entwicklung enthalten, die von der katholischen Lehre von der Messe gegeben wird, nur hat auch auf diese der durchgehende Mangel einer bestimmten Unterscheidung der beiden genannten Begriffe einen sehr bedeutenden Einfluß gehabt. Es kann dieß schon aus folgender Stelle a. a. O. ersehen werden: „ohne jene Gegenwart (Christi im Abendmahl, wie sie

---

der Behauptung Möhler's mit klaren Worten ausgesprochen finden, daß es, wie es ja auch alle Schriften Luthers über die Abendmahlslehre augenscheinlich beweisen, Schriftgründe waren, auf welche Luther seine Lehre vom Abendmahl von Anfang an stützte, und durch welche er allein die Ueberzeugung von der Wahrheit derselben gewann, der gewaltige Text, das Wort Gottes, aus dessen einfachem Schriftsinn er, wie er in seinem Schreiben an die Christen zu Straßburg vom 15. Dec. 1824. bezeugt, nicht herauskommen konnte. Wozu also jene Bemerkung an einer Stelle, wo sie entweder völlig nichtssagend ist, oder nur etwas ohne Grund verdächtigendes enthalten kann?

die Grundlage der Messe ist) ist die Abendmahlsfeier eine bloße Erinnerung an den sich opfernden Christus, in derselben Weise, wie wenn eine Gesellschaft die Gedächtnißfeier eines ihr theuren Mannes begeht, von dem sie ein Bild in ihrer Mitte aufstellt, oder irgend ein Symbol, das sein wohlthätiges Wirken ins Gedächtniß zurückruft; mit dem Glauben an das wirkliche Daseyn Christi im Abendmahl wird dagegen die Vergangenheit zur Gegenwart, alles, was Christus uns verdient hat, und wodurch er es verdient hat, wird von seiner Person nun nimmermehr getrennt, er ist anwesend, als das, was er schlechthin ist, und in dem ganzen Umfange seiner Leistungen, mit Einem Worte: als wirkliches Opfer." Würde, wie hier vorausgesetzt wird, aus dem Glauben an die Gegenwart Christi im Abendmahl unmittelbar die Folgerung zu ziehen seyn, daß das Abendmahl als wirkliches Opfer anzusehen sey, so müßte, da Möhler nicht läugnet, daß sich die Lutheraner von den Reformirten durch den Glauben an eine reelle und objektive Gegenwart Christi im Abendmahl unterscheiden, die Lehre vom Meßopfer auch den Lutheranern nicht fremd seyn. Wird sie nun gleichwohl von diesen verworfen, so ist nur die doppelte Annahme möglich: entweder haben sie, weil ihnen die Opferidee fehlt, auch nicht die wahre Idee der Gegenwart, oder es sind, wenn ihnen diese nicht abzusprechen ist, andere Gründe, wegen welcher sie sich nicht zur Opferidee bekennen, und es ist daher eine Lücke in der Darstellung Möhler's, daß er die Opferidee nur in Verbindung mit der Idee der Gegenwart, nicht aber rein für sich betrachtet. Es läßt sich wohl nicht in Zweifel ziehen, daß die erstere Annahme die eigentliche Meinung Möhler's ist, um so mehr müssen wir nun zum Hauptpunkt unserer Untersuchung die Frage machen: was denn eigentlich, wenn doch beide Theile eine reelle und objektive Gegenwart Christi im Abendmahl voraussetzen, nach der Ansicht Möhler's zum Begriff des Sakraments durch den Opferbegriff noch hinzukommen soll?

Um hierüber ins Reine zu kommen, müssen wir Möhler Schritt für Schritt folgen. Das Wesentliche seiner Deduktion des Opferbegriffs ist kurz Folgendes (S. 308.): „Das ganze Le-

ben Christi auf Erden, sein Wirken und Leiden, ist mit seiner fortgehenden geheimnißvollen Gegenwart im Abendmahl ein großer Opferakt: sein Wille, in der Eucharistie sich gnadenvoll zu uns herabzulassen, bildet in seinem großen Werke nicht minder einen integrirenden Theil, als alles Uebrige, und zwar nothwendig in der Weise, daß auch in ihm das Ganze erscheint, und somit die andern Theile desselben ohne diesen uns eben nicht vollkommen erlösen würden: die eucharistische Herabkunft des Sohnes Gottes gehört auch zu dem Gesammtverdienste desselben, das uns zugerechnet wird. Das sakramentale Opfer ist daher auch ein wahrhaftes Opfer, ein Opfer im eigentlichen Sinne, jedoch so, daß es in keiner Weise von allem Uebrigen, was Christus für uns noch that, getrennt werden darf." Bleiben wir vorerst hier stehen, so können wir in dem hier Gesagten noch nichts finden, was uns über den bloßen Sakramentsbegriff hinausgehen heißt. Die Gegenwart Christi im Abendmahl wird ja nur in dem Sinn ein Opfer genannt, in welchem sein ganzes Leben aus dem Gesichtspunkt eines Opferaktes betrachtet werden kann. Wie also Christus durch seine Menschwerdung und sein ganzes irdisches Leben, und insbesondere durch sein Leiden und Sterben, sich für das Wohl der Menschheit hingab und aufopferte, so ist es ein neuer weiterer Akt derselben aufopfernden Liebe, daß er, wie er einst in menschlicher Knechtsgestalt in das menschliche Leben eintrat, so nun noch immer in den Gestalten von Brod und Wein leibhaftig unter den Menschen gegenwärtig ist. Was liegt denn hierin, was nicht als eine bloße Entwicklung des lutherischen Begriffs der sakramentlichen Gegenwart Christi anzusehen wäre? Ja selbst darin, daß die eucharistische Herabkunft des Sohnes Gottes als ein wesentlich integrirender Theil des Erlösungswerkes selbst dargestellt wird, so daß es scheinen könnte, die Erlösung werde auch objektiv erst durch die sakramentliche Gegenwart Christi vollendet, kann zunächst nichts der lutherischen Ansicht Fremdartiges gefunden werden, sofern, wenn einmal eine reelle und objektive Gegenwart Christi im Abendmahl vorausgesetzt wird, auch angenommen werden muß, daß auch diese Herablassung zu den Bedürfnissen der Menschheit

hwendig war, um die Zwecke der Erlösung vollkommen zu
lisiren. Es liegt also hierin noch kein Grund zu einer Diffe-
z zwischen den Protestanten und Katholiken, und es kann nur
eine Eigenthümlichkeit des Ausdrucks betrachtet werden,
m die Katholiken es vorziehen, die Gegenwart Christi im
krament des Abendmahls gerade ein sakramentales Opfer zu
nen, um damit den Zusammenhang derselben mit dem gro-
Opferakte der Menschwerdung und Erniedrigung im Flei-
zu bezeichnen. Wir müssen daher weiter gehen und sehen,
wir etwa in demjenigen, was über den Zweck der Institution
sakramentalen Opfers gesagt wird, dem wahren Wesen des
olischen Opferbegriffs näher geführt werden. „In diesem,"
rt Möhler fort, „wenn wir uns nun einmal so ausdrücken
len, letzten Theile seines großen Opfers für uns, sollen alle
igen uns stets gegenwärtig seyn, und uns zugewendet wer-
, in diesem letzten Theile des objektiven Opfers soll eben die-
subjektiv werden, uns eigen seyn. Als der am Kreuze sich
fernde ist Christus uns noch fremd, im Cultus aber unser Ei-
thum, unser Opfer; dort ist er das allgemeine Opfer, hier
Opfer zugleich für uns insbesondere, für jeden Einzelnen
uns, dort war er nur das Opfer, hier wird er als solches
hrt und anerkannt, dort wurde die objektive Versöhnung voll-
en, hier die subjektive theils gepflegt und gefördert, theils
gedrückt." Es ist demnach doch dieser letzte Theil des gro-
Opfers von allen übrigen wesentlich verschieden, sofern er
t rein objektiv, sondern objektiv und subjektiv zugleich ist.
ß ist aber so wenig eine Bestimmung, die über den Sakra-
tsbegriff hinausführt, daß sie vielmehr gerade das eigentli-
Wesen des Sakraments ausdrückt. Denn worauf anders
ken die Sakramente, wie man auch die Vermittlung des ob-
iv Göttlichen durch die sichtbaren Elemente betrachten mag,
ntlicher hin, als auf die subjektive Aneignung des in der
ösung durch Christus objektiv Dargebotenen? Dieses Ver-
tniß des katholischen Opferbegriffs zum Sakramentsbegriff
t sich auf keine Weise verkennen. So sehr die katholischen
ologen auf die Identität des Meßopfers mit dem Kreuzes-

opfer bringen, so muß doch auch wieder zugegeben werden, daß ein sehr wesentlicher Unterschied stattfindet. In divino hoc sacrificio, sagt die Synode (Sess. XXII. De missa c. 2.), quod in missa peragitur, idem ille Christus continetur, et incruente immolatur, qui in ara crucis semel se ipsum cruente obtulit. — Una eademque est hostia, idemque nunc offerens sacerdotum ministerio, qui se ipsum tunc in cruce obtulit, sola offerendi ratione diversa, cujus quidem oblationis, cruentae inquam, fructus, per hanc incruentam uberrime percipiuntur. Macht schon dieß einen sehr bedeutenden Unterschied aus, daß das Meßopfer nicht wie das Kreuzesopfer ein blutiges, sondern ein unblutiges ist, und daß Christus am Kreuze sich selbst dem Vater als Opfer dargebracht hat, in der Messe aber sich durch die Hand des Priesters darbringen läßt, so kommt hier besonders in Betracht, daß, wie die Synode sagt, der Genuß der Früchte des blutigen Opfers nur durch das unblutige zu Theil werden kann. Deßwegen ist, wie Möhler sagt, das Meßopfer sowohl subjektiv als objektiv, aber aus demselben Grunde findet, wie Bellarmin zeigt (De missa II, 4.), in Ansehung der Wirkung der Unterschied statt, daß zwar die Wirkung des Kreuzesopfers eine unendliche, die des Meßopfers aber eine endliche und relative ist. So wesentlich, wenn doch zugleich die völlige Identität des Meßopfers und Kreuzesopfers aufs entschiedenste behauptet wird, diese Verschiedenheit ist, so weiß doch die katholische Dogmatik zur Erklärung derselben nichts anderes zu sagen, als nur dieß, es sey einmal der Wille Christi, wie Bellarmin a. a. O. sagt, ut pro singulis oblationibus applicetur certa mensura fructus passionis suae, sive ad peccatorum remissionem, sive ad alia beneficia, quibus indigemus. Cur autem id voluerit, non est nostrum curiosius inquirere. Videtur tamen id voluisse, ut hoc modo frequentaretur hoc sanctum sacrificium, sine quo religio consistere non potest. Es finden also hier alle jene Gründe ihre Anwendung, mit welchen die katholische Dogmatik die fortdauernde Nothwendigkeit eines Opfers auch im Christenthum behauptet. Wie man nun aber auch diese Verschiedenheit in der Identität erklären mag, das Verhältniß des

Meßopfers zum Kreuzesopfer bleibt doch immer dasselbe. Das Kreuzesopfer ist das absolut Unendliche, im Meßopfer aber geht das Absolute in das Relative, das Allgemeine in das Besondere über, das Unendliche stellt sich im Endlichen dar, d. h. in einer unendlichen Reihe einzelner Fälle, in welchen das Opfer am Kreuze nach den jedesmaligen individuellen Bedürfnissen seine Wirksamkeit äußert, oder das Meßopfer ist die Vermittlung, durch welche das Objektive der Erlösung subjektiv wird. Aber alles dieß ist noch immer ganz derselbe Begriff des Sakraments, zu welchem sich die lutherische Kirche bekennt, und das neue Moment, das der Begriff des Sakraments durch den Begriff des Opfers erhalten soll, ist noch auf keine Weise begründet. Alles, was Möhler über die verschiedenen Gesichtspunkte sagt, aus welchen die eucharistische Opferhandlung aufzufassen ist, kann uns zur Bestätigung dieser Behauptung dienen. Soll das Meßopfer, wie es Möhler zuvörderst angeschaut wissen will, ein Preis- und Dankopfer seyn, sofern die Gemeinde bekennt, daß ihr Christus geworden ist, und immerfort ist, daß wir nichts anderes besitzen, was wir Gott entgegenbringen können, als Christus, den, der das Opfer der Welt geworden ist, nur mit dem Sinne Gott zurückgeben können: „Du wolltest uns als deine Kinder um Christi willen gnädig und barmherzig anschauen, so gestatte, daß wir dich in Christo, deinem hier gegenwärtigen Sohn, dankbar als unsern Vater verehren;" so ist ja klar, daß diese Opferhandlung nur im Gemüthe des an der Feier des Sakraments Theilnehmenden vor sich gehen kann. Die Zurückgabe Christi, als des Opfers der Welt, kann nur in den Gesinnungen und Gefühlen bestehen, die im Bewußtseyn dessen, was Christus als Erlöser für die Menschen gethan und gelitten hat, jede würdige Feier des Abendmahls begleiten müssen. Das Abendmahl als Preis- und Dankopfer ist mit Einem Worte ein geistiges Opfer, also Opfer nur in dem Sinne, in welchem auch die Protestanten diese Bedeutung des Sakraments des Abendmahls nie verkannt haben, und es ist daher zwischen der Möhler'schen Beschreibung und der Melanchthon'schen in der Apologie (Art. XII. De sacrif. S. 260, und 268.) kein wesent-

licher Unterschied: Etiamsi ceremonia est memoriale mortis Christi, tamen sola non est juge sacrificium, sed ipsa memoria est juge sacrificium, hoc est praedicatio et fides, quae vere credit, Deum morte Christi reconciliatum esse. Requiritur libatio, hoc est effectus praedicationis, ut per evangelium adspersi sanguine Christi sanctificemur, mortificati et vivificati. Requiruntur et oblationes, hoc est gratiarum actiones, confessiones, et afflictiones. Sic, abjecta pharisaica opinione de opere operato, intelligamus, significari cultum spiritualem et juge sacrificium cordis. — Postquam conscientia, fide erecta sensit, ex qualibus terroribus liberetur, tum vero serio agit gratias pro beneficio et passione Christi, et utitur ipsa ceremonia ad laudem Dei, ut hac obedientia gratitudinem ostendat, et testatur, se magnifacere dona Dei. Ita fit ceremonia sacrificium laudis. Und wenn auch, wie Möhler bemerkt, die Bewegungen des Geistes, die innern Aktionen von Dank, Verehrung und Anerkennung sich nur an dem anwesenden Heiland entwickeln können, nur durch seine Gegenwart und Aufopferung geweckt, unterhalten und genährt werden, und nur insofern für würdig betrachtet werden können, Gott dargebracht zu werden, sofern sich das Innere des Menschen an den für die Welt sich opfernden Heiland, als den gegenwärtigen äußern Gegenstand, anschließt und erschließt, so ist auch dieß hinwiederum nichts anders, als der lutherische Begriff der sakramentlichen Gegenwart Christi, welcher der Lutheraner denselben Einfluß auf die Erweckung und Belebung des Innern zuschreiben muß. Nicht anders verhält es sich mit allem, was Möhler über das Meßopfer als Bittopfer, und überhaupt darüber sagt, daß es die Feier der in Christo Jesu von Gott der Menschheit ertheilten Wohlthaten sey, und dazu bestimmt, durch Darbringung Christi Lob, Preis, Dank und Anbetung, das freudige Gefühl des Erlößtseyns der Glaubigen auszudrücken, die Verdienste Christi zu fortwährender Aneignung zu bringen, oder die gottgefälligen Gesinnungen, als da sind Glauben, Hoffnung, Liebe, Demuth, Reue, Gehorsam, Hingebung an Christus, zu erregen, zu fördern und zu pflegen. Die unbestimmten

usdrücke: Darbringung Christi, Zurückgabe des Opfers an ott, das Opfern im Culte, Gegenwart und Aufopferung Chri- u. s. w., nöthigen uns keineswegs an etwas anderes zu den- , als an die in dem Bewußtseyn des Opfers Christi am euze zu begehende sakramentliche Handlung, da das ganze esen derselben, abgesehen von der ohnedieß vorauszusetzenden genwart Christi, einzig nur in dieselben Gesinnungen und Ge- le gesetzt wird, wegen welcher auch Melanchthon das Abend- hl als ein geistiges Opfer beschreibt. Nur hat die Erklä- ng, die der versammelten Gemeinde in den Mund gelegt wird S. 314.), daß sie in sich selbst ohne Christus nichts fin- , auch gar nichts, was Gott angenehm seyn könnte, vielmehr r Unzulängliches, Irdisches und Sündhaftes, auf sich also zichtend gebe sie sich ganz vertrauensvoll Christo hin, um sei- twillen Vergebung der Sünde und ewiges Leben und alle Gna- hoffend, in dem Munde des Protestanten eine weit tiefere und llere Wahrheit, als im Munde des Katholiken, da der Ka- olik nur mit Verläugnung der Wahrheit vor Gott bekennen ürde, daß er in seiner Willensfreiheit, durch die er das Gute enso wollen und thun kann, wie das Böse, und in den Kräf- n seiner Natur, die, für sich betrachtet, sich noch ganz in dem- lben Zustande befindet, in welchem sie von Gott geschaffen wor- n ist, nichts, auch gar nichts finde, was ihn ohne Christus ott angenehm machen könnte.

So wissen wir nun, wenn wir alles dieß zusammennehmen, mer noch nicht, wie es sich denn eigentlich mit dem Opferbe- iff verhält. Auf der einen Seite läßt sich nichts entdecken, as der Sakramentsbegriff zu wenig hätte, da in demselben al- s enthalten ist, was Möhler, wie es scheint, nur des Aus- ucks wegen, auf den Opferbegriff zurückführt, auf der andern eite werden doch den Protestanten so harte Vorwürfe darüber macht, daß sie durch die Verwerfung des Meßopfers die ganze edeutung des Abendmahls, ja des Christenthums überhaupt, rkennen. Diese Rathlosigkeit wird noch größer, wenn wir öhler gerade da, wo man nun den endlichen Aufschluß er- artet, den Opferbegriff bereits verlassen sehen. Die Messe sey

: als sakramentliche Handlung keinen Werth, und das Wahre r Sache ist nun vielmehr eben dieß, daß dieselbe Handlung, e als sakramentliche keinen Werth hat, um so mehr als Op- :rhandlung einen selbstständigen Werth haben soll. Nur diese Bedeutung kann die Handlung des Priesters haben, welcher ohne die Theilnahme der Gemeinde die sakramentliche Handlung verrichtet, und nur dieß macht den wesentlichen Unterschied des Opfers und Sakraments aus, daß die Opferhandlung allein durch den Priester verrichtet wird, die Feier des Sakraments aber ohne die Gegenwart und Theilnahme der Gemeinde gar nicht stattfinden kann. Nicht der Lauheit der Mehrzahl der Glaubigen ist daher die Schuld beizumessen, daß bei der Messe gewöhnlich die Communion der Gemeinde fehlt, sondern nur dem Uebergewichte, welches der Opferbegriff über den Sakramentsbegriff erhalten hat. Wie könnte denn sonst die Tridentiner Synode selbst diese Lauheit der Glaubigen sogar billigen und loben? Sie gibt sich zwar allerdings den Anschein, als wünsche sie selbst, daß bei jeder Messe nicht blos der Priester, sondern auch das anwesende Volk sakramentlich communicire, aber es ist dieß nur eine Wendung, um das eigentliche Wesen des Opferbegriffs um so mehr hervorzuheben. Optaret quidem SS. Synodus, sagt sie (Sess. XXII. De missa, cap. 6. De missa, in qua solus sacerdos communicat), ut in singulis missis fideles adstantes non solum spirituali affectu, sed sacramentali etiam eucharistiae perceptione communicarent, quo ad eos hujus sanctissimi sacrificii fructus uberior proveniret: nec tamen, si id non semper fiat, propterea missas illas, in quibus solus sacerdos sacramentaliter communicat, ut privatas et illicitas damnat, sed probat atque adeo commendat. Siquidem illae quoque missae vere communes censeri debent, partim, quod in eis populus spiritualiter communicat, partim vero, quod a publico ecclesiae ministro non pro se tantum, sed pro omnibus fidelibus, qui ad corpus Christi pertinent, celebrentur. Was die Synode hier eine geistige Communion nennt, ist nur ein anderer Ausdruck für den Begriff des Opfers, sofern dasselbe auch ohne wirkliche Theilnahme und Communion derer, auf die

h beziehen soll, doch den wahren Werth einer religiösen Hand-
ıg hat. Das Wesentliche des Opfers ist immer nur die
ındlung, die der Priester verrichtet, und die Synode billigt
d empfiehlt daher mit gutem Grunde die Privatmessen, si-
idem, wie Bellarmin sagt (De missa II, 9.), ad sacrificium,
sacrificium est, nihil refert, si multi, vel pauci, vel nulli
ersint, aut communicent, cum sacrificium offeratur Deo pro
pulo: potest enim sacerdos pro populo offerre, etiamsi po-
lus nec adsit, nec communicet, wie es auch im levitischen
ıltus gewesen sey. Welches Interesse kann die Gemeinde ha-
ı, an einer Handlung selbstthätigen Antheil zu nehmen, von
lcher ihr zugleich gesagt wird, daß sie auch ohne eigene
bstthätige Theilnahme ihr heilbringend sey, daß es vollkom-
:n an dem Priester genüge, welcher das Opfer für alle dar-
inge *)? Es ist daher auch eine zwecklose Zweideutigkeit,
:nn die Synode in der angeführten Stelle nur von solchen
rivatmessen spricht, bei welchen das Volk zugegen ist, aber
cht communicirt, und von solchen Messen nichts wissen zu
ollen scheint, bei welchen sogar niemand vom Volk zugegen
:, die Synode spricht ja zugleich von Messen, die als ge-
einsame schon deßwegen anzusehen seyen, weil der Priester,
elcher sie verrichtet, sie nicht blos für sich, sondern auch für
le Glaubige, die zum Leibe Christi gehören (also auch nicht
os für die Anwesenden, sondern auch für die Abwesenden),
:rrichtet. Mag man dieß immerhin eine Lauheit der Glau-
gen nennen, so gestehe man zugleich, daß diese Lauheit durch

*) Insofern findet allerdings das Sichselbstexcommuniciren statt, welches Möhler bei der Messe verlangt, aber nur in dem Sinne, in welchem Calvin Inst. IV. 18. 7. von der Messe sagt: aditus missis privatis est patefactus, quae excommunicationem quandam magis referrent, quam communitatem illam a Domino institutam, quum sacrificulus, suam victimam seorsim voraturus, se a toto fidelium populo segreget. Missam privatam voco (ne quis fallatur) ubicunque nulla est inter fideles dominicae coenae participatio, etiamsi alias magna hominum multitudo intersit.

den Lehrbegriff selbst vollkommen gerechtfertigt ist. Ja, der Synode scheint es sogar sehr angelegen gewesen zu seyn, sie so scheinbar als möglich zu rechtfertigen. In welcher andern Absicht könnte sie auf die geistige oder mystische Repräsentation der Gemeinde im Meßopfer besonderes Gewicht gelegt haben? Unmittelbar, nachdem sie die Privatmessen empfohlen hatte (c. 6.), verordnete sie (c. 7.), daß dem Abendmahlswein Wasser beigemischt werde, nicht nur weil Christus selbst dieß gethan haben soll, und weil aus seiner Seite Wasser und Blut ausgeflossen seyen, sondern auch weil, cum aquae in apocalypsi B. Johannis populi dicantur (Apoc. 17, 1. 15.), ipsius populi fidelis cum capite Christo unio repraesentatur. Geistig und mystisch ist also die Gemeinde in jedem Falle bei dem Meßopfer zugegen. Ohne Zweifel setzte die Synode auch bei dem Brode etwas Analoges voraus. Aus vielen Körnern bereitet stellt es die aus vielen Gliedern bestehende Gemeinde dar, welche, wie das Brod, der Leib Christi ist. Indem also Christus durch die Hand des Priesters in der Messe seinen Leib Gott zum Opfer darbringen läßt, weiht und opfert er in demselben priesterlichen Akt seine Kirche, die Gesammtheit der Glaubigen dem Vater. So ertheilt die Messe dem ganzen Seyn und Leben der Kirche, so wie allen besonderen Beziehungen desselben, mit welchen die Messe in Verbindung gesetzt wird, eine eigenthümliche höhere Weihe. Die Kirche wird täglich durch ihren Mittler mit Gott versöhnt, es vereinigt sich immer aufs neue der Himmel mit der Erde in dem Kreuzesopfer Christi, mit der ganzen Fülle seiner Segnungen, und jeder einzelne Christ ist als Mitglied der Kirche gleichsam in einen mystischen Bund aufgenommen, in welchem ohne sein Zuthun und Mitwirken unsichtbare Mächte über ihm walten, und höhere Kräfte ihm zufließen. So sehr alles dieß in dem, im Hintergrunde dieser Vorstellungen stehenden, Kreuzestod Christi auch wieder eine gewiße Wahrheit hat, so ist doch der Grundirrthum immer darin zu suchen, daß die katholische Lehre das, was nur als ein subjektiver Akt gedacht werden kann, in einen rein objektiven verwandelt, daß sie auch da wieder, wo nun die ei-

ene Thätigkeit des Menschen in die Aneignung und Applika-
ion des Opfers Christi lebendig eingreifen sollte, das rein Ob-
ektive des Opferbegriffs einschiebt, daß sie somit die Wirkun-
en des Todes Jesu den Menschen zu Theil werden lassen will,
hne daß der Mensch selbst selbstthätig dazu mitwirkt. Nun
rst können wir die Behauptung Möhler's vollkommen ver-
tehen, daß in dem Meßopfer, als dem letzten Theile des ob-
ektiven Opfers Christi, eben dieses subjektiv uns eigen werden
oll. Es nimmt allerdings diejenige Stelle des Systems ein,
wo die Erlösung als objektive That des Erlösers zur subjekti-
ven That dessen werden muß, in welchem die Erlösung auch
subjektiv realisirt werden soll. Da nun aber der Sakraments-
begriff durch den Opferbegriff zurückgedrängt wird, so wird an
die Stelle der subjektiven That wieder das Objektive der Er-
lösung gesetzt, nur mit dem Unterschied, daß die objektive That
des Erlösers zu einer kirchlichen Handlung wird, die jedoch
den einzelnen Individuen, auf die sie sich bezieht, in reiner
Objektivität gegenübersteht. Alles dieß führt uns nun wieder
ganz auf den Begriff des opus operatum zurück, wie er oben
bestimmt worden ist. Das Meßopfer ist als bloßes opus ope-
ratum zu betrachten: seine Wirksamkeit hängt an und für sich
nur davon ab, daß es nach Form und Materie von dem Prie-
ster recht verrichtet wird. Auf der Seite derer, zu deren Heil
es dienen soll, mag zwar eine gewiße Disposition erforderlich
seyn, aber nur in dem negativen Sinne, in welchem sie nach
dem strengen Begriff des opus operatum bestimmt werden muß,
es mag daher ganz gut und zweckmäßig seyn, wenn die ein-
zelnen Individuen es an nichts fehlen lassen, was von ihrer
Seite geschehen kann, wenn sie bei der Opferfeier zugegen sind,
und wirklich communiciren, aber an und für sich bedingt dieß
die Wirksamkeit des Meßopfers keineswegs. Gibt es, wie
zugegeben ist, Messen, bei welchen nicht einmal die Gegen-
wart derer, für die sie heilbringend seyn sollen, nöthig ist, so
erhellt eben hieraus, daß der Begriff des Meßopfers an und
für sich, um welchen es sich hier handelt, nichts weiter erfor-
dert, als das opus operatum der priesterlichen Handlung, weß-

wegen es auch konsequent nur der *uberior* fructus ist, um dessen willen die Synode die wirklich sakramentliche Communion der Gemeinde wünscht *).

Möhler glaubt nach seiner Darstellung der Lehre vom Meßopfer über den Hauptvorwurf Aufschluß geben zu müssen, welcher protestantischer Seits gegen das katholische Meßopfer erhoben werde, daß nämlich durch dasselbe das Opfer Christi am Kreutze aufgehoben werde, oder daß doch jedenfalls demselben Eintrag geschehe, indem es als unvollständig und der Ergänzung bedürftig betrachtet werde. Er mag darauf mit Recht die Antwort geben, das Meßopfer setze die Darbringung Christi am Kreutze voraus, es sey Ein und dasselbe ungetheilte Opfer, aber ganz verschieden ist davon die weitere Antwort, daß es weit entfernt, das Kreutzesopfer aus den Gemüthern herauszunehmen, es vielmehr hineinführe, und anstatt dasselbe durch etwas Fremdartiges gleichsam erst zu ergänzen, vielmehr in seiner wahren Ganzheit und ursprünglichen Lebendig-

*) Dasselbe, was durch den Gegensatz des Objektiven und Subjektiven, des Opfers, als eines opus operatum, und des Sakraments zu bezeichnen ist, hat Calvin Inst. IV. 18, 7. auf folgende Weise ausgedrückt: Coena ipsa donum Dei est, quod cum gratiarum actione accipiendum erat. Sacrificium missae pretium Deo numerare fingitur, quod ipse in satisfactionem accipiat. Quantum interest inter dare et accipere, tantum a sacramento coenae sacrificium differt. Atque haec quidem miserrima hominis ingratitudo est, quod, ubi agnoscenda erat divinae bonitatis largitas, gratiaeque agendae, in eo Deum sibi debitorem facit. Der Katholik betrachtet es zwar auch als ein Geschenk Gottes, daß Christus als Opfer Gott dargebracht wird, während aber der Protestant das Hauptgewicht auf die Gesinnung legt, mit welcher das Geschenk Gottes empfangen und aufgenommen wird, macht der Katholik den objektiven Werth des Opfers und der Handlung, durch die es dargebracht wird, geltend. In diesem Sinne ist der Unterschied des Opfers und Sakraments treffend durch den Gegensatz des dare und accipere bezeichnet.

keit zur individuellsten Anwendung und Aneignung im Fortgange der Zeiten bringe. Nur die Unbestimmtheit und Zweideutigkeit, mit welcher Möhler diese ganze Lehre behandelt hat, der durchgängige Mangel an der nöthigen Unterscheidung der Begriffe, deren Verhältniß hier festzusetzen ist, nur dieß macht es ihm möglich, das Meßopfer als die subjektive Aneignung des Kreutzesopfers Christi darzustellen, und, was nur vom Sakrament gelten kann, dem Meßopfer zu vindiciren. Ist aber, wie gezeigt worden ist, die Subjektivität des Einzelnen bei dem Meßopfer bloße Nebensache, so ist jener Einwurf, welchen die Protestanten mit vollem Recht stets dagegen geltend gemacht haben, nicht widerlegt, sondern er stellt die Nichtigkeit und Verwerflichkeit der katholischen Lehre nur von einer neuen Seite dar. Hat das Meßopfer nicht die Natur einer rein sakramentlichen Handlung, stellt es sich eben deßwegen nicht als eine subjektive, sondern als eine objektive Vermittlung zwischen den Glaubigen und die objektive That des Erlösers, so kann es nur als eine objektive Ergänzung des ursprünglichen Opfers angesehen werden, und es folgt daraus, daß ohne dasselbe die Erlösung ihrem objektiven Grunde nach nicht vollendet ist, und gegen die klare Lehre der Schrift (Hebr. 9, 26. 10, 14. 26.) mit dem Opfertode Christi das Ende aller Opfer noch nicht gekommen ist, sondern immer noch neue Opfer nöthig sind, wenn Gott die Glaubigen als erlöst und gerechtfertigt in Christus anschauen soll. Und wenn auch die katholische Lehre diese aus der Schrift erhobene Einwendung leicht dadurch zu beseitigen glaubt, daß es doch immer ein und dasselbe Opfer sey (unum et idem esse fatemur, et haberi debet, quod in missa peragitur, et quod in cruce oblatum est, sagt der römische Katech. II, 4, 60.), so kann doch der wesentliche Unterschied nicht geläugnet werden, daß es in der Messe nicht Christus ist, sondern der Priester, welcher das Opfer darbringt (man vergl. die oben angeführte Stelle der Syn. Sess. XXII. c. 2.), und es geht somit hieraus nur die Folge hervor, daß selbst der wichtigste Theil der erlösenden Thätigkeit Christi, um nicht für sich unvollständig und unzureichend zu seyn, zu sei-

ner Vollendung erst einer ergänzenden Handlung der Kirche bedarf, wogegen alle, die Voraussetzung einer pelagianischen Selbsterlösungstheorie *) bestreitende, Argumente der katholischen Kirche, daß ja der Priester doch nur von Christus selbst dazu befähigt sey, daß die Kirche nur im Geist und Auftrag Christi handle, eine völlig nichts sagende Antwort sind. Möhler glaubt jedoch noch einen tieferen Aufschluß darüber geben zu können, warum dieselben Einwürfe, mit welchen schon die Reformatoren das katholische Meßopfer bekämpft haben, von den Protestanten noch immer bis auf den heutigen Tag wiederholt werden. Es scheine sich, meint Möhler, (übrigens zugebend, daß die Reformatoren auch durch höchst ärgerliche Mißbräuche, besonders ein ungeistliches, salbungsloses, mechanisches Abhalten, haben irregeführt werden können) hinter denselben etwas zu verbergen, was tief im Protestantismus liege, und nun von ihm an das Licht des Tages hervorgebracht werden müsse. Der entschiedene, bewußte, zweifellose Glaube, daß Christus vor unsern Augen dem Vater für uns sich darbringe, sey ganz geeignet, eine bis ins Innerste des Menschen, tief über die letzten Wurzeln des Bösen hinabdringende Wirkung hervorzubringen, so daß die Sünde in ihrem tiefsten Keim von dem Willen abgelöst werde, und der Glaubige ein ganz neues gottgeweihtes Leben beginne. Diese Veranstaltung der göttlichen Barmherzigkeit führe neben den übrigen nothwendig zur Lehre von der innern Rechtfertigung, so wie denn auch umgekehrt die Messe mit einer Art von Instinkt habe verworfen werden müssen, wenn einmal jene für unmöglich erklärt war.

*) Treffend sagt in dieser Beziehung Calvin Inst. IV. 18, 6.: Quis peccata sibi remissa confidat, ubi novam remissionem viderit? Neque evadet, qui dixerit, non alia causa nos peccatorum remissionem in missa obtinere, nisi quia morte Christi jam acquisita est. Non enim aliud affert, quam si jactet, ea lege nos a Christo redemtos esse, ut nos ipsi redimamus. — Quid jam passioni Christi superest, nisi ut sit exemplum redemtionis, quo discamus nostri esse redemtores?

Wenn so große und lebendige Erweise der Gnade des Erlösers das Herz des Menschen nicht vom Grunde aus zu reinigen vermögen, wenn sie nicht zur innigsten Dankbarkeit und Gegenliebe, zur rückhaltlosen Hingebung und zur Bitte, daß nun Gott auch das Opfer unsrer selbst entgegennehmen wolle, bestimmen, dann verzweifeln wir mit Recht an unserer Heiligung, und überantworten uns einer bloßen Imputationstheorie. Wenn auch das ganze System der Protestanten von einer Seite aus (von welcher, wird leider nicht gesagt) zur bereitwilligen Festhaltung des Opferkultus hätte führen sollen, so haben sie doch zugleich etwas in demselben geahnt, das unendlich tiefer, als die dogmatischen Grundlagen ihres ganzen Lehrgebäudes liege, und sie haben demnach durch einen unbewußten Drang zu einem negirenden Verhalten bestimmt werden müssen (S. 316—318.). Es wäre in der That zu bedauern, wenn Möhler von seiner tiefsinnigen Ansicht von dem Verhältniß der Rechtfertigung und Heiligung im protestantischen System, deren Wahrheit ihm durch jede neue Wiederholung nur um so fester begründet zu werden scheint (in jedem Fall sehen wir hieraus, wie sehr sie ihm zur fixen Idee geworden ist), nicht auch hier Gebrauch gemacht hätte. Sie ist so trefflich geeignet, statt in eine genauere, die Gründe der Sache wissenschaftlich prüfende, Untersuchung einzugehen, den Gegner immer wieder mit Einem Hauptschlage niederzuwerfen, da, wo man so leicht versucht seyn könnte, nur die oberflächlichste und gehaltloseste Betrachtungsweise zu erblicken, eine unendliche Tiefe der Auffassung ahnen zu lassen, und Aufschlüsse ans Tageslicht zu fördern, die dem gewöhnlichen Beurtheiler auch nicht entfernt in den Sinn gekommen sind, so trefflich geeignet, auf allen Punkten, auf welchen das katholische System in so großer Gefahr ist, sich gegen den Vorwurf eines rein mechanischen, die freie Selbstthätigkeit des Menschen lähmenden, jeden sittlichen Ernst untergrabenden Kultus auch nicht scheinbar vertheidigen zu können, den Gegnern den noch weit empfindlichern Vorwurf einer Scheu vor innerer Heiligung, einer Freude am Bösen, eines die Rechtfertigung in leeren Schein

verkehrenden Doketismus zurückzugeben. Daß die Protestanten mit denselben Instinkt, mit welchem sie, um der innern Rechtfertigung zu entgehen, sich gedrungen sahen, das Meßopfer zu verwerfen, sich auch hätten genöthigt sehen sollen, die Lehre von der versöhnenden Kraft des Todes Jesu, und von der sakramentlichen Bedeutung, die das Abendmahl vermöge seiner Beziehung zu dem Tode Jesu hat, zu verwerfen, und daß die Wirkung der göttlichen Liebe und Gnade im Tode Jesu wenigstens nicht geringer seyn kann, als im Meßopfer, dieß ist eine so unbedeutende Bedenklichkeit, daß Möhler gewiß nicht für nöthig erachten durfte, sich deßwegen den Genuß der neuen geistreichen Anwendung seiner in die letzten Wurzeln des Protestantismus hinabdringenden Ansicht stören zu lassen *).

*) Der Verfasser der Symbolik stets gewohnt, auf alle seine Gegner alter und neuer Zeit hoch herabzusehen, und die Prädikate „erbärmlich" „ja ganz erbärmlich" (S. 49. 324.) „ohne Sinn und Verstand" (S. 57) „unverständig" (S. 188.) „frivol" (S. 324.) und andere dergleichen Attribute, mit großer Liberalität zu ertheilen, findet (S. 318.) eine Ursache der Verwerfung des Meßopfers in dem Mangel an geschichtlicher Bildung, vermöge dessen den Reformatoren das hohe Alter und der apostolische Ursprung der heiligen Handlung des Meßopfers nicht bekannt war. Es mag allerdings seyn, daß ein Schriftsteller, welcher um drei Jahrhunderte höher steht, als die Reformatoren, und nach allen jenen so erfolgreichen Forschungen, durch welche die historischen Studien nicht blos in der katholischen, sondern auch in der protestantischen Kirche gefördert worden sind, sich so leicht und bequem aneignen kann, was in jener Zeit so mühevoll errungen werden mußte, in manchen historischen Dingen weiter steht, als die Reformatoren. Deßwegen wird aber doch kein billiger Beurtheiler den Häuptern der Reformation ein für jene Zeit nicht unbedeutendes Maas gründlicher historischer Kenntnisse, noch weit weniger aber geschichtliche Bildung überhaupt absprechen. Wir müssen sehr bezweifeln, ob Möhler auch nur gehörig bedacht hat, was dieser Ausdruck in sich schließt. Wenn von geschichtlicher Bildung die Rede ist, so ist dabei nicht sowohl an ein be-

Zum Schlusse des Abschnitts von der Messe werden noch
ige Einzelheiten berührt, die Lehre von der Transsubstantia-

stimmtes Quantum materieller Kenntnisse zu denken, als vielmehr an die Fähigkeit, historische Gegenstände aus dem richtigen Gesichtspunkt aufzufassen, nach richtigen Grundsätzen zu behandeln, ein wohlbegründetes, von subjektiver Einseitigkeit und beschränkter Befangenheit so viel möglich freies Urtheil zu fällen. Mit welchem Rechte nun Möhler in dieser Hinsicht sich einen so hohen Vorzug vor den Reformatoren beilegen zu dürfen glaubt, dafür läßt er als ein Schriftsteller, welcher überall sich selbst mit seinen eigenen Waffen schlägt, uns die Belege nicht in weiter Ferne suchen. Womit hat denn Möhler bewiesen, daß die Messe, wie sie in der katholischen Kirche gefeiert wird, schon im apostolischen Zeitalter stattfand, und apostolischen Ursprungs ist? Eine bloße, jedes historischen Beweises ermangelnde, Behauptung kann doch dem historisch Gebildeten nicht als historisches Zeugniß gelten. Wie aber Möhler auch mit historischen Zeugnissen verfährt, ist aus den Proben a. a. O. zur Genüge zu ersehen. Da in der Liturgie des heiligen Chrysostomus (Goar. Euchol. S. 77.) das Brod des Abendmahls ἅγιος ἄρτος und σῶμα τȣ̃ Χριςȣ̃ genannt, und (S. 81.) von der Emporhebung der Hostie gesagt wird: προσκυνεῖ ὁ ἱερεὺς ꝛc., so schließt Möhler hieraus mit aller Sicherheit, daß sowohl das Transsubstantiations-Dogma, als die Anbetung der Hostie (wie wenn das Niederfallen, προσκυνεῖν, sich nicht vielmehr auf das demüthige Gebet: Gott sey mir Sünder gnädig! bezogen hätte) apostolischen Ursprungs ist. Was also im fünften Jahrhundert sich findet, darf der historisch Gebildete ohne Bedenken auch ins erste, in die Zeit Jesu und der Apostel, setzen! Im Geiste dieser historischen Bildung nennt es Möhler (S. 321.) frivole Unwissenheit, zu behaupten, daß die Anbetung der Hostie erst im Mittelalter entstanden sey, wovon zahllose Zeugnisse (dergleichen freilich bei dieser Methode nie fehlen können!) das Gegentheil beweisen sollen. Solche Beweise historischer Bildung ließen sich noch mehrere anführen. Wenn aber Möhler gleichwohl (S. 276.) die symbolischen Gebräuche der katholischen Taufhandlung nur ins zweite und nicht ins erste Jahrhundert setzt, so kann dieß nur als eine Inconsequenz angesehen werden.

tion, und die Sitte der Kelchentziehung. In der erstern sieht Möhler nicht nur ein sprechendes Sinnbild der völligen sittlichen Verwandlung, die mit dem Menschen durch die Eingebung in die Gemeinschaft mit Christus vorgehen soll, im Gegensatz gegen den lutherischen Dualismus, welcher, wie er in dem Wiedergebornen ein stetes Nebeneinanderbestehen eines geistlichen und fleischlichen Willens annehme, so auch im Abendmahl Brod und Wein neben Leib und Blut fortbestehen lasse, sondern auch den kräftigsten Damm gegen ein falsches subjektives Wesen, weßwegen die Veranlassung, warum die uralte überlieferte Lehre gerade im Mittelalter mehr als früher hervorgehoben und mit allen Folgen, die sich aus ihr ergaben, ans Licht gestellt wurde, in der pantheistischen Mystik mehrerer gnostischer Sekten und besonders Amalrichs von Chartres und Davids von Dinanto liegen soll. Es könnte leicht befremden, daß das Transsubstantiations-Dogma als ein bloßes Accidens der Lehre vom Meßopfer behandelt wird. Allein der Katholik schließt eigentlich aus der Realität der Verwandlung auf die Realität des Opfers. Auch die Eucharistie hätte, wie Bellarmin sagt (De missa l. 22.), wie die übrigen Sakramente, ohne den Leib Christi ein Sakrament seyn können. Quae igitur causa est, cur debuerit necessario eucharistia Christi corpus re ipsa continere, nisi ut posset vere et proprie Deo patri a nobis offerri, et proinde sacrificium esse vere ac proprie dictum? Dieser Zusammenhang der beiden Begriffe hat insofern etwas scheinbares, sofern nicht geläugnet werden kann, daß es wirklich der lutherischen Abendmahlslehre, in der Mitte zwischen der katholischen auf der einen und der reformirten auf der andern Seite, an einer festen und entschiedenen Haltung fehlt, wie sich ja auch in der Geschichte dieser Lehre eine stete nicht zu hemmende Hinneigung zum Calvinismus zeigt. Daraus könnte sich aber für den Lutheraner nur die Folgerung ergeben, daß er um so mehr Grund zu haben glaubt, den calvinischen Typus der Abendmahlslehre für den ächtprotestantischen zu halten. Denn daß, wie Möhler sagt (S. 312.), nur unter Voraussetzung eines wirklichen Opfers, und somit

auch des Dogmas von der Verwandlung, auch die Wirkungen auf den Geist, das Herz und den Willen des Menschen ganz andere sind, als wenn Christus blos durch die Anstrengung des menschlichen Erinnerungsvermögens aus der Entfernung von achtzehnhundert Jahren zurückgerufen würde, daß Christus nur, wenn er im Opfer wirklich zugegen ist, selbst seine Liebe, seine Menschenfreundlichkeit, seine Hingebung für uns bezeugt, und immer in unserer Mitte ist voll von Gnade und Wahrheit, dieß würde, wenn es auch gegen die calvinische Lehre gesagt seyn sollte, eine Unbekanntschaft mit derselben voraussetzen, die keine ernste Widerlegung verdiente. Die Parallele, die Möhler zwischen der sittlichen Umwandlung des Wiedergebornen und der physischen Verwandlung der sinnlichen Elemente des Abendmahls zieht, kann so wenig etwas gegen die lutherische Abendmahlslehre beweisen, daß sie vielmehr gerade recht anschaulich macht, wie irrthümlich das katholische Transsubstantiations=Dogma ist, und in welcher nahen Verwandtschaft es mit anerkannten von der katholischen Kirche selbst verdammten Häresien steht. Wir geben recht gerne zu, daß das Verhältniß des Geistigen und Sinnlichen, des Himmlischen und Irdischen, im Wiedergebornen auch als Typus für die Verbindung der sichtbaren Elemente des Abendmahls mit dem unsichtbaren Princip der göttlichen Gnade angesehen werde, nur müssen wir zugleich noch weiter zurückgehen und behaupten, daß auch das Verhältniß der beiden Principien des Wiedergebornen nicht anders gedacht werden kann, als nach der Analogie des Verhältnisses, in welchem in der Person Christi das Göttliche zum Menschlichen steht. Was kann dann aber klarer seyn, als die Folgerung: so wenig eine Theorie über das Verhältniß der beiden Naturen in Christus für wahr und richtig gehalten werden kann, die die Realität des Menschlichen läugnet, und dasselbe in einen bloßen Schein verwandelt, oder eine solche Theorie von der Wiedergeburt, die den irdischen Menschen völlig verschwinden und nur den himmlischen an die Stelle desselben treten läßt, so wenig kann auch eine solche Ansicht von dem Verhältniß des Brods und Weins zum

Leib und Blut Christi die wahre und richtige seyn, welche Brod und Wein in substanzlose Accidenzien verwandelt, und sie somit nur zum Schein fortbestehen läßt? Der Doketismus ist in der einen Beziehung so verwerflich als in der andern, und mit Recht haben daher die protestantischen Gegner des katholischen Transsubstantiations-Dogmas und unter ihnen insbesondere der scharfsinnigste philosophische Bestreiter desselben, Petrus Martyr, das Doketische und Phantastische der ganzen Ansicht, die ihm zu Grunde liegt, geltend gemacht *). Das Verhältniß des Göttlichen und Menschlichen, des Geistigen und Sinnlichen, des Uebernatürlichen und Natürlichen, wird ein völlig imaginäres, sobald es nicht nach dem Typus der orthodoxen Lehre von der Person Christi so gedacht wird, daß die Realität des Einen von der Realität des Andern nicht getrennt ist, und so wenig würde, wie Möhler sagt (S. 315.), wer die volle Bedeutung der Incarnation der Gottheit begriffen hat, und freudig anerkennt, daß es nun umgekehrt auch an ihm sey, aus dem Scheinleben in das wahrhafte und göttliche Leben einzugehen, vom Schein zur Wahrheit gelangen, wenn die Parallele zwischen der Wiedergeburt und der Transsubstantiation gelten soll, daß er vielmehr nun erst aus der Realität seines Daseyns sich in ein bloßes Scheinleben versetzt sehen würde. Was aber die historischen Bemerkungen Möhler's über das Transsubstantiations-Dogma betrifft, so scheint es auch dadurch weder historisch noch logisch fester begründet zu werden. Wäre es wirklich, wie behauptet wird, uralten, also aposto-

*) Quantam materiam errandi praebuistis, sagt Petrus Martyr in der Schrift gegen Stephanus Gardiner Tig. 1559. Object. 14. S. 110., adhaerentibus Marcioni, Valentino, Eutycheti, ceterisque pestibus, qui Christum non habuisse vere humanam carnem affirmant: nam si substantia corporis ejus invisibiliter volitat per innumera loca, et modo hic incipit esse, modo illic, quis non suspicetur esse phantasma? Der durch das magische Wunder der Transsubstantiation hervorgebrachte Leib ist also nicht der wahre wirkliche Leib Christi, sondern gleichsam ein bloßes Gespenst, ein doketisches Phantom.

lischen Ursprungs, welche dringendere Veranlassung hätte die Kirche gehabt, es im Gegensatz gegen den gnostischen Doketismus schon in der Gestalt, die es später erhielt, und mit allen Folgen, die sich aus ihm ergeben, hervorzuheben und ans Licht zu stellen, als zu der Zeit, in welcher der Gnosticismus in seiner höchsten Blüthe stand, und der Kampf mit demselben die Kirche am lebhaftesten beschäftigte? Läßt sich diese Erscheinung, daß es damals noch nicht geschah, sondern erst lange nachher, nur daraus erklären, daß das Dogma selbst erst weit später entstand, und aus anderer Veranlassung, so läßt sich in der That auch der Beziehung, die Möhler demselben als einem Gegengewicht gegen die pantheistische Mystik des dreizehnten Jahrhunderts geben will, keine große Evidenz abgewinnen. Denn wie hätte man sich als möglich denken können, Idealisten und Pantheisten, wie Amalrich von Chartres und David von Dinanto waren, durch das Transsubstantiations-Dogma zu bekehren? Wie sollte es durch dasselbe, und durch das aus einem Drange der ganzen Zeit noch hinzugekommene Frohnleichnamsfest (S. 321.), so unmöglich geworden seyn, innere Aktionen des menschlichen Geistes mit dem historischen Christus zu verwechseln? Gefielen sich jene Sekten so ausnehmend in der Welt, daß sie sie mit der Gottheit confundirten, so mußten sie gerade in einem Dogma, das eine so enge und objektive Verbindung des Göttlichen mit dem Materiellen festsetzte, nur um so mehr eine Bestätigung ihrer Ansicht finden. Der Unterschied ihrer Ansicht und der kirchlichen bestand ja nur darin, daß sie, was die Kirche als ein erst in einem bestimmten Momente entstandenes Verhältniß betrachtet wissen wollte, für ein zuvor schon vorhandenes, an sich bestehendes, hielten; wie nahe lag aber dabei der Ausweg, den kirchlichen Akt, durch welchen die Verwandlung vor sich ging, für eine bloße Manifestation eines schon bestehenden Verhältnisses zu erklären *), und wie wenig war also dadurch die Möglichkeit

---

*) Wie wirklich von den Schülern Amalrichs noch vor dem lateranensischen Concil im J. 1215, auf welchem das Transsubstantia-

abgeschnitten, die geschichtliche Offenbarung Gottes in Christus für eine Selbstoffenbarung des Menschen und die Sakramente

tions-Dogma festgesetzt wurde, geschah. Deus visibilibus, lehrten sie, wie das Concil. Paris. ann. 1209. in Martene Thes. Anecd. T. IV. S. 163. angibt, erat indutus instrumentis, quibus videri poterat a creaturis, et accidentibus videri poterat extrinsecis. Hoc siquidem errore decepti, corpus Christi ante verborum prolationem visibilibus panis accidentibus subesse, conati sunt affirmare, cum e contra dicat auctoritas: accedit verbum ad elementum, et fit sacramentum. Quod sic exposuerunt: *id, quod ibi fuerat prius, formis visibilibus prolatione verborum subesse ostenditur.* In den neuen Untersuchungen (S. 447.) wurde Möhler durch die hier gemachten Bemerkungen zu einem eigenen ausführlichen Exkurs über Amalrich von Bena veranlaßt, um aus demselben ermessen zu lassen, wie wenig zwischen diesen Pantheisten und den Katholiken irgend eine Verwandtschaft stattfinde: die Verwandlungslehre sey eine ewige Protestation gegen allen Pantheismus. Allein es wird auch dadurch schlechterdings nichts gewonnen, vielmehr nur die obige Behauptung bestätigt. Die rohe Confusion des Göttlichen und Materiellen, wie sie dem vulgären Pantheismus eigen ist, wenn dieser schlechthin und unmittelbar sagt: dieß oder jenes Materielle, und so auch die materielle Welt im Ganzen, ist Gott, ist auch das Eigenthümliche des katholischen Transsubstantiations-Dogma's. Man muß, wie hier über Brod und Wein, so dort über die materielle Erscheinung hinwegsehen, um darin Gott anzuschauen. Diese unmittelbare Vermengung des Materiellen und Göttlichen hat also das katholische Dogma mit dem Pantheismus gemein, und zwar mit der rohesten und vulgärsten Form desselben, wenn auch gleich der Pantheismus die Einheit des Materiellen und Göttlichen unter der Form des Seyns, das katholische Dogma, sofern der Priester den göttlichen Leib des Herrn erst macht, oder die Materie in Gott verwandelt, auch unter der Form des Werdens anschauen läßt. Wie aber das Eine in das Andere übergeht, und beides so zusammenhängt, daß das Eine nicht die Widerlegung des Andern seyn kann, zeigt der voranstehende Almarich'sche Lehrsatz. So oft daher auch, wie Möh-

ur für das zu halten, was der Mensch aus sich selbst auf e hinübertrug? Es möchte demnach überhaupt das Verhält- iß, in das sich das Transsubstantiations-Dogma sehr leicht u einer pantheistischen Weltansicht setzen kann, sofern hier wie ort eine Vermischung des Göttlichen mit dem Materiellen an- enommen wird, nicht die vortheilhafteste Seite desselben seyn. Statt der Bedeutung, die Möhler diesem Dogma geben will, as Christenthum als eine äußere unmittelbar göttliche Offen- arung zu fixiren, kann der Protestant in ihm nur einen Be- eis der dem Katholicismus überhaupt eigenen Tendenz zu ei- em sinnlichen Materialismus erblicken *), während er zugleich,

ler (S. 459.) bekennt, die Lehre von der Brodverwandlung, sei- ne tiefste Bewunderung erregen mag, seine Bewunderung ist in diesem Stücke wenigstens von der rohen Weltanschauung des vul- gären Pantheisten nicht verschieden.

*) Der Verfasser eines Aufsatzes in der evang. Kirchenzeitung 1832 nr. 91. S. 726. hat diese Richtung treffend mit folgenden Wor- ten bezeichnet: „In der römischen Kirche dürfte der nicht irren, welcher den Grund zugleich ihrer irdischen Herrlichkeit und ihres tiefen Versinkens in das Fleisch vorzugsweise in der Lehre von der Transsubstantiation und dem Meßopfer suchte; denn sowie damit der individuelle Leib des Herrn an die irdische Kreatur gebannt, und der Zauberer, der diese Wunder wirkte, der Sa- che nach über ihn gestellt war, so mußte auch sein mystischer Leib, die Gemeinde, ins Irdische hinabgezogen und der Hierarchie un- terworfen werden.“ Auch Hegel in der Encyclop. der philosoph. Wissensch. zweite Ausg. vom J. 1827. S. 507. f. (in der dritten Ausg. vom J. 1830. fehlt zwar diese Stelle, jedoch, wie jeder sieht, ohne alle nachtheilige Consequenz in Hinsicht ihrer Wahrheit) leitet daraus, daß in der katholischen Religion zunächst in der Hostie Gott als äußerliches Ding der religiösen Anbetung präsen- tirt wird, als aus dem ersten und höchsten Verhältniß der Aeu- ßerlichkeit, alle die andern äußerlichen und damit ungeistigen und abergläubischen Verhältnisse ab, die den Geist unter ein Außer- sichseyn binden, wodurch sein Begriff im Innersten verkannt und verkehrt, und Recht und Gerechtigkeit, Sittlichkeit und Gewissen, Zurechnungsfähigkeit und Pflicht in ihrer Wurzel verdorben seyen.

abgeschnitten, die geschichtliche Offenbarung Gottes in Christus für eine Selbstoffenbarung des Menschen und die Sakramente

---

tions-Dogma festgesetzt wurde, geschah. Deus visibilibus, lehrten sie, wie das Concil. Paris. ann. 1209. in Martene Thes. Anecd. T. IV. S. 163. angibt, erat indutus instrumentis, quibus videri poterat a creaturis, et accidentibus videri poterat extrinsecis. Hoc siquidem errore decepti, corpus Christi ante verborum prolationem visibilibus panis accidentibus subesse, conati sunt affirmare, cum e contra dicat autoritas: accedit verbum ad elementum, et fit sacramentum. Quod sic exposuerunt: *id, quod ibi fuerat prius, formis visibilibus prolatione verborum subesse ostenditur.* In den neuen Untersuchungen (S. 447.) wurde Möhler durch die hier gemachten Bemerkungen zu einem eigenen ausführlichen Exkurs über Amalrich von Bena veranlaßt, um aus demselben ermessen zu lassen, wie wenig zwischen diesen Pantheisten und den Katholiken irgend eine Verwandtschaft stattfinde: die Verwandlungslehre sey eine ewige Protestation gegen allen Pantheismus. Allein es wird auch dadurch schlechterdings nichts gewonnen, vielmehr nur die obige Behauptung bestätigt. Die rohe Confusion des Göttlichen und Materiellen, wie sie dem vulgären Pantheismus eigen ist, wenn dieser schlechthin und unmittelbar sagt: dieß oder jenes Materielle, und so auch die materielle Welt im Ganzen, ist Gott, ist auch das Eigenthümliche des katholischen Transsubstantiations-Dogma's. Man muß, wie hier über Brod und Wein, so dort über die materielle Erscheinung hinwegsehen, um darin Gott anzuschauen. Diese unmittelbare Vermengung des Materiellen und Göttlichen hat also das katholische Dogma mit dem Pantheismus gemein, und zwar mit der rohesten und vulgärsten Form desselben, wenn auch gleich der Pantheismus die Einheit des Materiellen und Göttlichen unter der Form des Seyns, das katholische Dogma, sofern der Priester den göttlichen Leib des Herrn erst macht, oder die Materie in Gott verwandelt, auch unter der Form des Werdens anschauen läßt. Wie aber das Eine in das Andere übergeht, und beides so zusammenhängt, daß das Eine nicht die Widerlegung des Andern seyn kann, zeigt der voranstehende Almarich'sche Lehrsatz. So oft daher auch, wie Möh-

ur für das zu halten, was der Mensch aus sich selbst auf
e hinübertrug? Es möchte demnach überhaupt das Verhält=
iß, in das sich das Transsubstantiations=Dogma sehr leicht
i einer pantheistischen Weltansicht setzen kann, sofern hier wie
ort eine Vermischung des Göttlichen mit dem Materiellen an=
nommen wird, nicht die vortheilhafteste Seite desselben seyn.
Statt der Bedeutung, die Möhler diesem Dogma geben will,
as Christenthum als eine äußere unmittelbar göttliche Offen=
arung zu fixiren, kann der Protestant in ihm nur einen Be=
eis der dem Katholicismus überhaupt eigenen Tendenz zu ei=
em sinnlichen Materialismus erblicken *), während er zugleich,

---

ler (S. 459.) bekennt, die Lehre von der Brodverwandlung, sei=
ne tiefste Bewunderung erregen mag, seine Bewunderung ist in
diesem Stücke wenigstens von der rohen Weltanschauung des vul=
gären Pantheisten nicht verschieden.

*) Der Verfasser eines Aufsatzes in der evang. Kirchenzeitung 1832
Nr. 91. S. 726. hat diese Richtung treffend mit folgenden Wor=
ten bezeichnet: „In der römischen Kirche dürfte der nicht irren,
welcher den Grund zugleich ihrer irdischen Herrlichkeit und ihres
tiefen Versinkens in das Fleisch vorzugsweise in der Lehre von
der Transsubstantiation und dem Meßopfer suchte; denn sowie
damit der individuelle Leib des Herrn an die irdische Kreatur
gebannt, und der Zauberer, der diese Wunder wirkte, der Sa=
che nach über ihn gestellt war, so mußte auch sein mystischer Leib,
die Gemeinde, ins Irdische hinabgezogen und der Hierarchie un=
terworfen werden.“ Auch Hegel in der Encyclop. der philosoph.
Wissensch. zweite Ausg. vom J. 1827. S. 507. f. (in der dritten
Ausg. vom J. 1830. fehlt zwar diese Stelle, jedoch, wie jeder
sieht, ohne alle nachtheilige Consequenz in Hinsicht ihrer Wahrheit)
leitet daraus, daß in der katholischen Religion zunächst in der
Hostie Gott als äußerliches Ding der religiösen Anbetung präsen=
tirt wird, als aus dem ersten und höchsten Verhältniß der Aeu=
ßerlichkeit, alle die andern äußerlichen und damit ungeistigen und
abergläubischen Verhältnisse ab, die den Geist unter ein Außer=
sichseyn binden, wodurch sein Begriff im Innersten verkannt und
verkehrt, und Recht und Gerechtigkeit, Sittlichkeit und Gewissen,
Zurechnungsfähigkeit und Pflicht in ihrer Wurzel verdorben seyen.

was Möhler (S. 321.) zur Rechtfertigung der Kelchentziehung sagt, daß der Katholik eben in dieser Förmlichkeit beweise, wie wenig es ihm um die Form zu thun sey, für einen in allem, was sich auf eine bestimmte Anordnung Christi bezieht, höchst verwerflichen Indifferentismus halten muß. Er kann sich daher auch jetzt, was diese ganze Lehre betrifft, als „streitender Bruder" wie ihn der Gegner nennt (S. 322.), mit keiner andern Ueberzeugung von ihm trennen, als mit der von Luther in den Schmalk. Art. II. De missa (S. 307.) in den Worten ausgesprochenen: Sic in aeternum disjungimur, et contrarii invicem sumus!

In den neuen Untersuchungen, um auch hier zum Schlusse dieses Abschnitts auf das Neuere noch kurz Rücksicht zu nehmen, polemisirt Möhler hauptsächlich gegen die von mir gegebene Definition des katholischen Begriffs des opus operatum, die er nicht stark genug als eine durchaus irrige bezeichnen zu können glaubt. Er geht zur Widerlegung derselben auf die Scholastiker zurück, und zeigt (worüber auch Nitzsch S. 157. zu vergleichen ist), daß der Ausdruck opus operatum zuerst im dreizehnten Jahrhundert gebraucht wurde, um den Gegensatz der christlichen Sakramente zu den sogenannten jüdischen auszudrücken. Im Gegensatz gegen bloße Symbole, die, weil die Gnade noch nicht erschienen war, auch durch sich selbst keine überbringen konnten, wo also die Gnade, dem Menschen unbewußt, an blos innerliche Aktionen sich anschloß, sey die Formel gebraucht worden, um anzuzeigen, daß an die Sakramente des neuen Bundes, als an äußere sichtbare Handlungen, eine höhere göttliche Kraft geknüpft sey, um sie den Glaubigen zur Rechtfertigung mitzutheilen, gleichwie jetzt auch der Erlöser äußerlich erschienen sey. Es soll also mit dem Ausdruck gesagt werden, daß der Glaubige unabhängig von einer jeden geistigen Bewegung und seinen Verdiensten in die Sakramente, in den äußern wesentlichen Cult der Christen, die rechtfertigende Gnade niedergelegt finde. Die Hauptfrage ist aber, ob von Seiten des Menschen keine subjektiven Bedingungen er-

forderlich seyen, damit die so ausgestatteten Sakramente an ihm ihre Bestimmung erreichen? Auch darüber werden die Scholastiker vernommen, damit sie sich selbst gegen eine Calumnie vertheidigen, die ihnen eigentlich den Vorwurf mache, daß sie es mit vollem Bewußtseyn für eine Auszeichnung des Christenthums gehalten haben, den Menschen niedriger zu stellen, als ihn der Mosaismus stellte, und daß sie in demselben Grade, als sie Gott im Christenthum wirksamer seyn lassen, als im Judenthum, den Menschen zu desto größerer Unthätigkeit verurtheilen. Das Resultat dieser Ehrenrettung der Scholastiker ist, daß sie mit dem Ausdruck: die Sakramente rechtfertigen opere operato, nichts anders sagen wollten, als: In denselben wird ohne alles Thun des Menschen, also durch Gottes That allein, dem Glaubigen ein göttliches Princip angeboten, bestimmt, seine Lebensgemeinschaft mit Gott entweder zu setzen, oder zu befestigen, oder zu erhöhen; damit aber dieses von Gott Bereitete im Menschen seine Bestimmung erreiche, muß dieser sich auch vorbereitet haben, was dadurch geschieht, daß seine geistigen Sinne geöffnet sind, um göttliches Licht und göttliche Stärke aufzunehmen. Dieses Aufgeschlossenseyn der geistigen Sinne (Entfernung des Riegels, obex), ist aber nichts anderes, als daß das durch die Sünde unterdrückt gewesene Gottesbewußtseyn entbunden und frei werde, daß die durch unnatürliche Fesseln gefangen gewesene Seele, der natürlichen Richtung folgend, zu ihrem Schöpfer und Erlöser sich aufzuschwingen strebe, die ihrem Wesen als göttlichem Ebenbilde eigenthümliche Sehnsucht nach Gott äußere, und Hülfe und Tröstung von ihm und Vereinigung mit ihm verlange, oder, wenn sie schon mit ihm vereinigt ist, die Vereinigung zu befestigen und zu erweitern suche. Mit sehr bedeutungsvollem Sinne haben die Scholastiker den negativen Ausdruck gewählt: die Sakramente rechtfertigen (setzen in Gemeinschaft mit Gott) wenn kein Hinderniß (obex) da sey, denn einerseits könne die Seele unmöglich den Zustand des Insichselbstabgeschlossen- und Verschlossenseyns aufgeben, ohne sich für Gott aufzuschließen, andererseits sey sie in sich selbst nur un-

gesagt, daß bei den Sakramenten des A. T., da sie die Gnade nicht objektiv enthielten, als die Hauptsache die Thätigkeit des Subjekts anzusehen sey, wiefern aber bei den Sakramenten des N. T. das Subjekt selbst mitwirkend gedacht werden müsse, ließ man noch unbestimmt, und die Absicht konnte nicht seyn, die subjektive Thätigkeit, die ja Bonaventura in den von Möhler (S. 337. f.) angeführten Stellen ausdrücklich hervorhebt, auszuschließen. Der weitere Schritt war nun aber, daß das Subjektive der neutestamentlichen Sakramente nicht mehr blos unbestimmt gelassen, sondern geradezu ausgeschlossen, also der seiner Natur nach relative Gegensatz so viel möglich zu einem absoluten gesteigert wurde. Dieß ist von Duns Scotus in der obigen Stelle geschehen, in der von ihm zuerst aufgestellten These, daß bei den eigentlichen Sakramenten, weil ein Sakrament ex virtute operis operati confert gratiam, non requiritur bonus motus, qui mereatur gratiam. Was ist klarer, als daß hiemit gesagt wird, von Seiten des Menschen sey zur Wirksamkeit des Sakraments nichts positives erforderlich? Was also in Hinsicht des Unterschieds der alttestamentlichen und neutestamentlichen Sakramente der Gegensatz des Zeichens und der Ursache, sodann der relative Gegensatz des Subjektiven und Objektiven war, ging zuletzt schlechthin in den Gegensatz der Aktivität und Passivität über, und die neutestamentlichen oder eigentlichen Sakramente wurden als solche definirt, bei welchen die ganze Kraft und Wirkung des Sakraments an sich schon im Sakrament, und in der sakramentlichen Handlung als solcher liegt, ohne daß von Seiten des Menschen etwas positives, eine die Wirksamkeit des Sakraments bedingende Mitwirkung, erforderlich ist. Daher ist alles, was von Seiten des Menschen zum Wesen der sakramentlichen Handlung gehört, das bloße non ponere obicem. Dieß ist der unläugbare Sinn der angeführten Stelle des Duns Scotus. Möhler aber hat die Sache in dreifacher Hinsicht falsch dargestellt. Denn 1) will Möhler die fraglichen Worte blos davon verstehen, daß unabhängig von einer jeden geistigen Bewegung des Glaubigen und seinen Verdiensten in die Sakramente die rechtfertigende Gnade niedergelegt sey, allein es ist nun nicht

mehr von dem, was die Sakramente an sich enthalten, ob sie bloße Zeichen sind oder nicht, sondern von der Art und Weise der Mittheilung der Gnade, von dem conferre gratiam, wovon Duns Scotus ausdrücklich spricht, die Rede, d. h. davon, ob der Mensch zu diesem conferre selbst mitwirken muß, oder nicht. Auf diesen Unterschied, ob von den Sakramenten im erstern oder letztern Sinn die Rede ist, von den Sakramenten an sich, oder dem conferre gratiam, kommt hier alles an, da nur im letztern Fall das Subjekt so hereingezogen wird, daß von ihm etwas entweder negirt oder affirmirt werden kann. Ebenso falsch ist 2) die Behauptung, daß die Worte: qui mereatur gratiam, den entscheidenden Zusatz enthalten, und daß nur, wenn diese Worte nicht beachtet werden, es scheinen könne, Duns Scotus habe schlechthin den bonum motum für überflüssig erklärt. Daß dieß nicht blos so scheint, sondern gar nicht anders gedacht werden kann, zeigt aufs klarste der Gegensatz zu non requiritur ibi bonus motus, qui mereatur gratiam, in den Worten: sufficit, quod suscipiens non ponat obicem. Das non ponere obicem ist kein motus, also auch kein bonus motus, sondern das rein passive Verhalten, zum Unterschied von einer Thätigkeit, von welcher, als wesentlicher Bedingung der Erfolg der sakramentlichen Handlung abhängt. Nichts anders, als eben dieses Bedingtseyn durch etwas im Menschen selbst, das, sofern es von ihm selbst zu dem conferre gratiam hinzukommen muß, auch etwas verdienstliches ist, ist durch den Ausdruck mereri gratiam ausgedrückt. Eben deßwegen ist nun 3) auch die Behauptung nicht richtig, daß Duns Scotus über die Lehre vom opus operatum gar nichts weiter gesagt habe, als was sich auch schon bei Bonaventura finde. Die drei Scholastiker, Alexander von Hales, Bonaventura, Duns Scotus bezeichnen vielmehr drei verschiedene Momente, die sich in der Ausbildung der Lehre vom opus operatum unterscheiden lassen. Zwar beruft sich Möhler (S. 349.) noch besonders darauf, Duns Scotus läugne nicht nur nicht eine positive Disposition von Seiten des Menschen, er mache sie sogar zur ausdrücklichen Bedingung, indem er zur Zweckmäßigkeit der Einsetzung

der Sakramente rechne, daß ein praktisches Zeichen, wie ein Sakrament, so beschaffen sey, ut et homo ex tali signo effectum cognoscat, et in tali signo ardenter quaerat, doch dürfe bei einem solchen keine absolute Gewißheit stattfinden, weil eine solche auferret a suscipiente debitam praeparationem, sufficeret enim sibi, quod qualitercunque indispositus illud signum susciperet, — sic ergo habetur secundum totam rationem sacramenti, quod congruum fuit, sacramentum institui propter cognitionem (fieri hujus effectus), et desiderium causandum in viatore respectu effectus invisibilis. Duns Scotus fordere demnach selbst von dem das Sakrament Empfangenden eine Sehnsucht, ein heißes Verlangen, eine Vorbereitung und Disposition. Es ist jedoch leicht zu sehen, daß durch alles dieß das obige Resultat keineswegs geändert wird. Duns Scotus will hier blos sagen, wenn ein Sakrament seine zweckmäßige Beschaffenheit haben soll, so muß es die Gewißheit eines bestimmten Erfolgs geben, weil sonst der ernstliche Entschluß, das Sakrament zu empfangen, das ardenter quaerere, das desiderium, in dem Menschen gar nicht entstehen könnte, dieser Entschluß selbst aber ist keineswegs schon ein die Wirkung des Sakraments verbürgender bonus motus, da auch in dem Sünder, der das Sakrament empfängt, der Entschluß, es zu empfangen, nicht entstehen könnte, wenn er nicht glaubte, daß das Sakrament etwas an sich wünschenswerthes enthalte, deßwegen rechnet nun Duns Scotus zur Zweckmäßigkeit des Sakraments noch weiter, daß es keine absolute Gewißheit gewähre, daß nicht jeder ohne Unterschied der sakramentlichen Wirkung gewiß seyn dürfe, daß der Empfangende es nicht qualitercunque indispositus, oder ohne die debita praeparatio, empfangen könne. Aber was ist nun diese vorbereitende Disposition? Offenbar, wofern Duns Scotus nicht eines kaum denkbaren Widerspruchs beschuldigt werden soll, nichts anderes, als eben jenes non ponere obicem, jenes rein negative oder passive Verhalten, und es hat demnach die von mir aufgestellte, von Möhler so hart angeklagte, und als Calumnie der Scholastiker bezeichnete Behauptung ihre vollkommene Richtigkeit, daß

nach der scholastischen Lehre vom opus operatum bei dem Sakrament von Seiten des Menschen kein positiver bonus motus erfordert werde, oder, wie ich mich oben ausgedrückt habe (man vgl. Möhler a. a. O. S. 337.), daß schon die sakramentliche Handlung an und für sich, als solche, als bloße äußere Thatsache, abgesehen von einer dazu mitwirkenden positiven Thätigkeit des Subjekts, die sakramentliche Gnade ertheile. Das Zurückgehen auf Duns Scotus bringt daher dem Symboliker nicht den geringsten Vortheil, sondern bestätigt und erklärt vielmehr nur die Thatsache, die Melanchthon in der Apologie der augsb. Conf. Art. VII. (S. 203.) in den Worten bezeugt: Hic damnamus totum populum scholasticorum doctorum, qui docent, quod sacramenta non ponenti obicem conferant gratiam ex opere operato sine bono motu utentis. Haec simpliciter judaica opinio est, sentire, quod per ceremoniam justificemur, sine bono motu cordis, h. e. sine fide. Et tamen haec impia et perniciosa opinio magna auctoritate docetur in toto regno pontificio. So herrschend und weit verbreitet war also diese Lehre zur Zeit der Reformation. Daß sie aber auch nachher noch die herrschende blieb, und jetzt sogar durch die Auktorität der Tridentiner Synode und der den Beschlüssen derselben folgenden Theologen zur symbolisch anerkannten, und im Gegensatz gegen die Lehre der Reformatoren zur Unterscheidungslehre wurde, ist in der obigen Untersuchung gezeigt worden, gegen welche Möhler so wenig irgend etwas einzuwenden gewußt hat, daß sein Zurückgehen auf die Lehre der Scholastiker, so erfolglos auch dieser Weg ist, sich nur aus dem Bewußtseyn der Unmöglichkeit erklären läßt, das katholische System auf eine andere Weise gegen eine so anstößige Lehre zu rechtfertigen. Bei diesem Rechtfertigungsversuch dürfen aber auch einige Erschleichungen und Begriffsverwirrungen nicht verschwiegen werden, die der Symboliker sich auch hier wieder zu Schulden kommen ließ. Was der Ausdruck: non ponere obicem, bedeutet und allein bedeuten kann, ist gewiß jedem klar, daß nämlich durch denselben nur gesagt werden kann, es solle kein Riegel vorgeschoben werden, nichts hemmendes dazwischen tre-

ten, was der aus dem Sakrament in den Menschen gleichsam einströmenden Gnade den Zugang verschließt. Ebenso klar muß aber gewiß auch jedem seyn, daß zwischen dem Vorschieben eines eben deßwegen, weil er erst vorgeschoben werden muß, an sich noch nicht vorhandenen Riegels, und dem Hinwegschieben oder Entfernen eines eben deßwegen schon vorhandenen und vorgeschobenen Riegels ein gar großer Unterschied ist, welcher auf die ganze Ansicht der Sache den wesentlichsten Einfluß hat. In dem letztern Fall ist ein Riegel da, im erstern ist keiner da, und ebenso ist nun auch, wenn wir statt des Bildes die Sache setzen, das natürliche Verhältniß des Menschen zur sakramentlichen Gnade im erstern Fall ein ganz anderes als im letztern. Das Eine ist das gerade Gegentheil vom Andern. Im erstern Fall hat der Mensch an sich schon die Receptivität für die Gnade, im letztern hat er sie nicht. Was thut nun aber Möhler? Mit bekannter Willkühr und bekannter Logik erlaubt er sich geradezu aus dem non ponere obicem, dem Nichtvorschieben des Riegels, ein Entfernen oder ein Hinwegschieben des Riegels zu machen. Mit klaren Worten sagt er (S. 351.) in der schon oben angeführten Stelle zur Erklärung des Ausdrucks opus operatum: Dieses Aufgeschlossenseyn der geistigen Sinne (**Entfernung des Riegels**, *obex*), ist nichts anderes, als daß das durch die Sünde unterdrückt gewesene Gottesbewußtseyn entbunden und frei werde. Während daher der Mensch nach Duns Scotus und allen ihm folgenden Theologen, wofern er nur nicht erst ein Hinderniß dazwischentreten läßt, an sich schon, bei einem ganz passiven Verhalten, in der Disposition ist, die Gnade des Sakraments zu empfangen, muß er nach Möhler das unterdrückte Gottesbewußtseyn erst befreien und seine geistigen Sinne erst öffnen und aufschließen, und dann erst, wenn der Mensch auf diese Weise zur Aufnahme der sakramentlichen Gnade selbstthätig mitgewirkt und das Seinige durch Entfernung des vorhandenen positiven Hindernisses gethan hat, kann die Gnade ihm zu Theil werden. Daß aber diese Lehre keineswegs die orthodox katholische ist, liegt nun klar am Tage: sie wider-

streitet nicht nur, wenn Duns Scotus als Auktorität gelten soll, der Lehre dieses Theologen, da die Entfernung eines positiven Hindernisses nur ein bonus motus seyn kann, sondern auch der ausdrücklichen Erklärung der Tridentiner Synode, die unmöglich non ponere obicem für gleichbedeutend mit removere obicem gehalten haben kann, ja sie hebt sich durch ihren eigenen Widerspruch selbst auf, da, sobald das non ponere obicem, als das Wesentliche des opus operatum, in eine solche selbstthätige Handlung des Empfangenden gesetzt wird, die ganze Unterscheidung zwischen opus operatum und opus operantis eine völlig sinnlose wird, indem man statt zu sagen, die Sakramente ertheilen die Gnade ex opere operato, ebenso gut sagen kann, sie ertheilen sie ex opere operantis, während doch das opus operatum das opus operantis ausschließen, und als bloßes opus operatum in nichts anderem, als dem non ponere obicem, also in keinem operari, bestehen soll.

Der dem protestantischen System fehlende Begriff des opus operatum veranlaßt Möhler (S. 356.) zu der Beschuldigung, es sey dem Protestantismus unmöglich, den Begriff der Sakramente festzuhalten. „Er nehme im Glaubigen schon vor und unabhängig von dem Empfang der Sakramente eine Beschaffenheit an, die er erst durch die Sakramente erhalten soll. Die vernichtende Richtung des Systems sey es, daß es durch den rechtfertigenden Glauben alle Wirkung des Sakraments bedinge, indem nun aber in diesem Glauben das Bewußtseyn der Sündenvergebung und der Huld Gottes, so wie auch das Princip, aus dem sich alle Heiligung entwickele, schon im Menschen gesetzt sey, ehe er die Taufe empfange, was nun diese für ihn überhaupt noch seyn soll? Daraus sey ersichtlich, daß die anfängliche Lehre Luthers, die Sakramente seyen nur Unterpfänder der Sündenvergebung, das Beste aufstellte, was in seinem Systeme noch mit denselben anzufangen gewesen sey, daher sey es auch klar, daß die spätere Darstellung der Sakramente eine nicht aus dem Systeme selbst hervorgegangene und durch dasselbe bedingte gewesen sey, sondern nur durch die Tradition und die Gewalt der heil. Schrift ihm aufgedrungene.

Der katholische Begriff der Disposition sey der einzige, der mit der Annahme einer in der heiligen Handlung objektiv enthaltenen Gnade vereinbar sey. Der Mensch sey in sich selbst nicht passiv und unbewegt, sondern als der Erwartende in sich selbst sehr unruhig, voll von Begierde und Sehnsucht, es sey dieß aber eine Sehnsucht, die er aus sich selbst schlechterdings nicht befriedigen könne, indem nur das Objekt die Befriedigung zu gewähren vermöge, er könne das Objekt nicht herbeizaubern, sondern nur zum Empfange vorbereitet seyn. Gehe nun die Theorie von den Sakramenten auch nur einen Schritt weiter als die katholische, lasse sie die passive Thätigkeit des Subjekts in eine aktive in dem beschriebenen Sinn auch nur einigermaßen übergehen, so habe das Subjekt das Objekt vernichtet, indem es dasselbe selbst sey, oder schon in sich habe, das Objekt erscheine werthlos, wenigstens unwesentlich, und sinke zum bloßen Widerschein des innern Lebens herab, zu einem inhaltslosen Zeichen und Symbol, so daß demnach die nach dem katholischen Lehrbegriff anzunehmende, der Erfüllung entgegenharrende, Leerheit des Subjekts auf das Objekt übergetragen werde, und somit das Sakrament als die dürre Wüste zur Anschauung komme." So muß man sich allerdings die Sache denken, wenn man sich die Wirkung des Sakraments ganz nur nach der Analogie von etwas Materiellem, das wie auf dem Wege äußerer materieller Mittheilung in die Seele des Empfangenden einströmt, vorstellen kann. Diese Vorstellung hatte aber Luther mit Recht nicht, deßwegen war ihm das Sakrament, obgleich er sich das Zugleich- und Zusammenseyn der Gnade mit der sakramentlichen Handlung als etwas objektives dachte, doch immer wieder ein Zeichen und Symbol. Der wesentliche Unterschied aber, welcher zwischen dem katholischen Begriff der Disposition und dem protestantischen Begriff des Glaubens stattfindet und nach den Principien der beiden Systeme stattfinden muß, ist schon oben so bestimmt worden, daß hier nichts weiter hinzuzusetzen ist, nur dieß mag noch bemerkt werden, daß sich dieselbe Verschiedenheit der beiden Systeme auch schon darin ausdrückt, daß das protestantische den Sa-

kramenten als Gnadenmitteln ausdrücklich das Wort Gottes in gleicher Eigenschaft gleichstellt, das katholische aber eine solche Gleichstellung der beiden Gnadenmittel nicht anerkennt. Auch das Wort ist für ein System, wie das katholische, noch zu wenig äußerlich und kirchlich, nur die Sakramente sind die Gnadenmittel, durch welche schlechthin, wie die Tridentiner Synode sagt (Sess. VII.), omnis vera justitia vel incipit, vel coepta augetur, vel amissa reparatur. „Dem Katholiken ist das Sakrament das vorgeordnete eigentliche Mittel des Heils. Für den Protestanten findet das entgegengesetzte Verhältniß statt. Das Sakrament wirket zwar auch für ihn auf eigenthümliche Weise zur Hervorbringung oder Vervollkommnung und Bewahrung eines Zustandes mit, allein das, was es wirkt, ist der Art nach nichts Höheres, Vollkommneres und Seligmachenderes als das geistliche, durch die Wirkung des Worts im Glauben gewirkte Leben.“ Nitzsch S. 150.

Mit Recht macht es Nitzsch (S. 154.) unserm Symboliker zum Vorwurf, daß er die Forderung der Intention auf Seiten des Priesters zur Wirksamkeit des Sakraments, die doch gleichfalls ein ausdrückliches Stück der scholastisch-trienter Sakramentslehre ist (si quis dixerit, in ministris, dum sacramenta conficiunt et conferunt, non requiri intentionem saltem faciendi, quod facit ecclesia, anathema sit. Sess. VII. can. 11.), mit völligem Stillschweigen übergangen hat. Auch in den neuen Untersuchungen wird dasselbe Stillschweigen beobachtet, wozu Möhler gute Gründe gehabt haben mag. Der innere Widerspruch des katholischen Begriffs des opus operatum deckt sich hier sehr klar auf. Die Lehre von der intentio ministri soll, wie Nitzsch (S. 155.) bemerkt, eine Nachhülfe für das Dogma vom opus operatum seyn, um die sittlich gleichgültige übernatürliche Eigenschaft des Priesters wenigstens psychologisch zu beleben, und das so mitwirkende priesterliche Bewußtseyn zur erforderlichen Form des sonst aller Gewähr beraubten Werkes hinzukommen zu lassen. Wie schlecht wird aber dieser Zweck erreicht! Zum Begriff des opus operatum gehört ausdrücklich auch dieß, daß die Wirksamkeit des Sakraments von

der sittlichen Würdigkeit des Priesters nicht abhängig gedacht werden darf, nur die intentio faciendi, quod facit ecclesia, soll nicht fehlen, wie kann aber diese intentio in dem Priester vorausgesetzt werden, wenn ihm nicht die sittliche Eigenschaft der gewissenhaften Pflichterfüllung zugeschrieben werden darf? Hängt die heilsame Wirksamkeit des Sakraments von der Intention des Priesters ab, so steht es ganz in der Hand des unsittlichen Priesters, so schauderhaft ein solcher Gedanke ist, alle, die durch ihn die Gnade der Sakramente empfangen sollen, des Segens derselben zu berauben. Oder, was kann jedem Einzelnen die Bürgschaft gewähren, daß er das Sakrament auf heilsame Weise empfange, wenn es nicht das Vertrauen in die Gewissenhaftigkeit des Priesters ist, daß er es bei der Verwaltung der Sakramente auch an der Intention nicht werde fehlen lassen? Welcher Widerspruch also, auf der einen Seite, um des opus operatum willen, die sittliche Würdigkeit des Priesters auszuschließen, auf der andern Seite die ganze Wirkung der sakramentlichen Handlung, da nur bei dem gewissenhaften Priester die Intention vorausgesetzt werden kann, von der sittlichen Würdigkeit des Priesters abhängig zu machen!

Im Uebrigen bietet die ganze neue wortreiche Erörterung über die Lehre von den Sakramenten nichts dar, was erheblich genug wäre, um hier berücksichtigt zu werden, da in diesem ganzen Abschnitt mehr als irgendwo zwecklose Abschweifungen, willkührliche Behauptungen, leere Deklamationen, grundlose und unwürdige persönliche Beschuldigungen, die Stelle der Widerlegungen vertreten müssen. Was soll es z. B. heißen, wenn die katholische Kirche selbst wegen des Ablaß-Mißbrauchs gepriesen wird, da ja die Ursache des Mißbrauchs eben darin liege, daß eine Wahrheit vorhanden sey, die mißbraucht werden konnte, unter den Protestanten aber deßhalb kein Mißbrauch nach dieser Richtung hin möglich sey, weil sie die Wahrheit selbst verworfen haben (S. 391.); wenn der Lehre vom Kirchenschatze die Wendung gegeben wird, es gebe sich darin nichts anders zu erkennen, als eine lebendige, gemüthsreiche, große und erhabene Auffassung der Gemeinschaft der Heiligen,

chts anders als die Wahrheit, daß Christus als Princip des
uen Lebens und der neuen Bewegung vorangehen, die Men-
)en aber ihm folgen müssen, und so wenig die Gnade im
inzelnen die Freiheit verschlinge, so wenig im Gnadenstrom,
r sich durch alle Zeiten ergieße, die Freiheit und das Ver-
enst derer untergehe, die aus ihm trinken (S. 418.)! In
esem Sinne hat Möhler vollkommen Recht, wenn er (S. 421.)
n der Lehre vom Ablaß und Kirchenschatz sagt: es biete sich
er nirgends ein Dogma der Kirche dar. Was soll man sich
ver überhaupt unter einem katholischen Dogma denken, wenn
ild zur Rechtfertigung der Kirchendogmen alle Scholastiker
id Kirchenväter zu Hülfe gerufen, bald die bekanntesten Leh-
n der Kirche als Dogmen geläugnet werden, wenn dieselbe
:hre, die kein Dogma seyn soll, immer wieder, theils unmit-
lbar, theils in Institutionen, die auf ihr beruhen, wie z. B.
:r Jubelablaß der Päpste auf dem hiemit vom Papste sank-
onirten Dogma vom Ablaß, als Dogma vorausgesetzt
ird?

Der zweite Gegner aus der katholischen Kirche, A. Gün-
)er, hat es sich in dem die Lehre von den Sakramenten be-
effenden Abschnitt des letzten Symbolikers (S. 214. f.) zur Haupt-
ıfgabe gemacht, den Organismus der Sakramente aus den beiden
deen, daß unser Geschlecht nur durch Christus und Adam Ge-
hlecht sey, und daß im Menschen als Empfänger der Sakra-
ente die Unterscheidung zwischen Individualität und Persön-
hkeit wohl zu berücksichtigen sey, oder aus der Idee vom
Menschen, als Vereinwesen von Geist und Natur, aus wel-
er die Idee vom doppelten Stammvater selbst abzuleiten sey,
ı entwickeln. Diese Idee allein gieße ein Licht über jenen
rganismus aus, das jeden Vorwurf von Willkühr zu Schan-
:n mache. Dieser Idee zufolge ist in der Menschheit eine Er-
sung nur durch einen zweiten geistigen Stammvater möglich,
id zwar vermöge des lebendigen Antheils, den der Geist im
Menschen an dem Leben der Natur hat, das mit jenem Ele-
ent den Einen Menschen constituirt. Adam, nach der Sün-
dem Tode verfallen, verdankt, wie seine Existenz, so seine

Descendenz (seine Entfaltung zu einem geschlechtlichen Ganzen) dem zweiten Adam im geistigen Sinne, insofern dieser durch den entgegengesetzten Willensakt das Hinderniß zu einem Fortbestand des Urmenschen und dadurch zur Fortsetzung desselben in ein Geschlecht tilgte, mithin jenes Hinderniß (Schuld) auch für das ganze Geschlecht aufhob. Aber auch umgekehrt war wieder von der Fortpflanzung des alten Adam der faktische Eintritt des neuen Adam abhängig, d. h. von jener hing die Realisirung der Idee Gottes vom zweiten Adam ab, zu Folge der Idee Gottes von der Menschheit. Daher steht die geschlechtliche Verbindung, als Bedingung der Fortpflanzung, schon unter der Idee vom zweiten Adam, folglich auch unter der faktischen Realisirung derselben, d. h. unter dem historischen Christus, dem Gottmenschen, der als dieser das Sakrament der gesammten Menschheit zu nennen ist. Ist Christus aber als solcher das Sakrament, nun so participirt auch jene Verbindung der Geschlechtlichkeit an derselben Würde, und die Ehe ist wirklich ein Sakrament, weil sie, als Bedingung der Fortsetzung des alten Adams in ein erlöstes Geschlecht, schlechthin nur unter dem Sakrament der Menschheit gedacht werden kann. Wie aber das faktische Geschlecht nicht ohne den historischen Christus und dessen Verdienst für sein Geschlecht besteht, so muß auch Christus im Geschlecht nach seinem Austritt aus demselben fortbestehen, und diese Relation Christi zum Geschlecht und des Geschlechts zu Christo ist als eine wesentliche objektiv auszuprägen, oder zu repräsentiren. Um diesen Fortbestand recht zu begreifen, muß in der Person Christi sowohl das menschliche Element vom göttlichen, als auch in jenem das geschlechtliche vom geistigen unterschieden werden, damit nicht das subjektive und objektive Moment des Verdienstes und seines Fortbestandes in der Menschheit confundirt werde. Das subjektive Moment ist der freie Gehorsam des Menschensohns, das objektive der Geist Gottes selbst, welchen Christus vom Vater sendet. Im subjektiven Moment des Verdienstes, im Gehorsam, als Willensopfer, ist ebenso der Opfernde vom Opfer zu unterscheiden. Zur Repräsentation sowohl des Doppelmo-

ments jenes Verdienstes als auch des Opferakts im subjektiven Moment ist in der katholischen Kirche das Sakrament der Taufe, in dem der heil. Geist ertheilt wird, neben dem Sakrament der Eucharistie mit dem Meßopfer. Der Opfernde und der Ausspender der Sakramente ist der Priester als Repräsentant Christi. Als zweiter Stammvater hat Christus einen geschlechtlichen Charakter, welcher sich im Geschlecht repräsentiren läßt. Gibt es nun in der Menschheit als einem Vereinganzen von Geist und Natur nur Erlösung mittelst Stellvertretung, so kann auch der Stellvertreter von der Gattung selbst wieder vertreten werden, jedoch nur durch eine Ausscheidung und Aussonderung unter den Glaubigen im Geschlecht. Diese Repräsentation als Institution Christi ist das Sakrament der Priesterweihe. Wer aber Christum repräsentirt, muß auch opfern. Mit diesem Sakrament ist sowohl der Unterschied zwischen Clerus und Laien, als auch die Kirche selbst als opus operatum des Gottmenschen, als göttliche Institution, mitgegeben. Aus dem Bisherigen ergibt sich als Hauptelement im Sakramentsbegriff die Repräsentation Christi als zweiten Adams und seines Verdienstes im Geschlecht. Ein zweites Element aber ist die Wechselbeziehung dieses Verdienstes, nach seinem Doppelmoment, zum Geschlecht in seinen einzelnen Gliedern, und die Relation dieser letztern als Natur und Geistwesen zu jenem Verdienst. Daher die sakramentale Würde der Ehe, und das Sakrament der Taufe. Wie die letztere in jedem Gliede des Geschlechts das Geschlecht mit seinem Anspruch auf die Vereinigung mit Gott im heil. Geist, oder den Naturcharakter, respektirt, so wird im Sakrament der Firmung der Charakter der Persönlichkeit respektirt. Das Sakrament der Buße tritt ein, wenn der Geschlechtscharakter in Hinsicht der Taufe von der spätern Persönlichkeit, dem Geistescharakter, im Getauften beeinträchtigt wird. Der Priester ertheilt die Absolution weder blos deklarativ, noch mit der absoluten Absolutions-Macht Christi. Das Sakrament der letzten Oelung spendet die Kirche ihren Gliedern beim Austritt aus dem erlösten Geschlecht.

Dieß sind, kurz zusammengefaßt, die Hauptsätze, die Gün-

ther nach seiner Weise ausgeführt hat. Was wird nun aber durch diese Deduktion für das Eigenthümliche der katholischen Lehre von den Sakramenten gewonnen? In der That nicht das Geringste. Schon die Hauptidee selbst, aus welcher der Organismus der katholischen Sakramente abgeleitet werden soll, die Idee eines doppelten Stammvaters, eines natürlichen und geistigen, ist so wenig eine eigenthümlich katholische, daß aus ihr auch nichts eigenthümlich katholisches abgeleitet werden kann. Soll diese Idee ihre wahre Bedeutung haben, so müssen Adam und Christus sich zu einander verhalten, wie Schöpfung und Erlösung, oder wie das natürliche und geistige Princip, τὸ ψυχικὸν und τὸ πνευματικὸν 1 Cor. 15, 45. Wie diese Idee der protestantischen Dogmatik besonders in ihrer neuern Entwicklung zu Grunde liegt, ist bekannt, das katholische System aber hat dieser Idee nie eine besondere Aufmerksamkeit geschenkt, ja sie widerstreitet sogar demselben, da der Katholicismus Christus und das Evangelium vorzugsweise aus dem Gesichtspunkt eines neuen Gesetzgebers und eines neuen Gesetzes betrachtet, und den Erlöser dem Gesetzgeber gleichstellt, oder vielmehr unterordnet *), indem er ja schon vermöge seines Pelagianismus die Gnade, die die Erlösung zu einer neuen Schöpfung macht, auf die Stufe einer helfenden und unterstützenden Gnade herabsetzt, und in Christus nicht schlechthin das absolute Princip des geistigen Lebens der Menschheit anerkennen kann. Es mußte daher schon oben darauf aufmerksam gemacht werden, durch welche schlechtbegründete Mittel-

*) Vgl. die Trid. Syn. Sess. VI. can. 21. Si quis dixerit, Christum Jesum a Deo hominibus datum fuisse, ut redemtorem, cui fidant, non etiam ut legislatorem, cui obediant, a. s. Da der eine dieser beiden Begriffe nothwendig dem andern untergeordnet werden muß, wie ja auch das Evangelium in seinem Unterschied vom Gesetz nicht neben, sondern nur entweder über oder unter dem Gesetz stehen kann, so ist leicht zu sehen, daß dieses Interesse für den legislator nicht sowohl eine Gleichstellung des legislator mit dem redemtor, als vielmehr eine Unterordnung des redemtor unter den legislator in sich schließt.

Idee Günther das Verhältniß von Adam und Christus als eines doppelten Stammvaters vermittelt. Aus dieser Idee kann für den katholischen Sakramentsbegriff nichts abgeleitet werden, und es ist leicht zu sehen, wie willkührlich und vag diese Deduktion wird, sobald sie auf den eigenthümlichen Organismus der katholischen Sakramente übergehen will. Das für die katholische Kirche so wichtige Sakrament der Priesterweihe soll als Sakrament dadurch begründet werden, daß Christus als Stammvater, seinem geschlechtlichen Charakter nach im Geschlecht repräsentirt werden müsse. Wie folgt aber aus dem Begriff des Stammvaters der Begriff der Repräsentation? Stammvater ist Christus nur im geistigen Sinne, nur sofern durch Christus als Erlöser ein neues Princip des geistigen Lebens in die Menschheit gesetzt ist. Soll nun in dieser Beziehung von einer Repräsentation Christi in der Menschheit die Rede seyn, so kann darunter nichts anderes verstanden werden, als daß das Princip nicht ohne seine Wirkung, Christus der Erlöser nicht ohne die Erlösten gedacht werden kann. Als Stammvater ist Christus Stifter eines neuen Geschlechts, dieses Geschlecht kann aber nur die erlöste Menschheit seyn, in welcher Christus als Erlöser lebt, von welcher er also auch repräsentirt wird. Der geschlechtliche Charakter, welcher Christus als Stammvater zugeschrieben wird, ist daher nichts anders, als das von ihm, als einem neuen der Menschheit eingepflanzten Princip, ausgehende neue geistige Leben. Wird nun hier noch etwas anderes eingeschoben, wodurch Christus als Stammvater in der Menschheit repräsentirt werden soll, ein aus den Glaubigen ausgeschiedener und abgesonderter Priesterstand, so ist klar, daß es wenigstens aus dem Princip, aus welchem hier die katholischen Sakramente abgeleitet werden sollen, nicht folgerichtig abgeleitet werden kann, eben deßwegen aber auch, da es nur aus diesem Princip abgeleitet werden soll, völlig unbegründet ist. Die Relation Christi zum Geschlecht, und des Geschlechts zu Christus, die der Hauptbegriff dieser Deduktion ist, hat ihre vollkommene Wahrheit, auch ohne eine äußere priesterliche Repräsentation, und eine solche müßte, wenn

sie überhaupt bewiesen werden kann, in jedem Falle auf einem ganz andern als dem hier eingeschlagenen Wege bewiesen werden. Mit dem Priester fällt auch das Opfer, aber auch abgesehen hievon ist der Satz, daß wer Christum repräsentirt, auch opfern muß, völlig willkührlich, da die Bestimmung des Priesters auch darin bestehen kann, das einmal geschehene Opfer theils in sich darzustellen, theils in andern zum Bewußtseyn zu bringen. Die heil. Schrift nennt die Christen überhaupt ein priesterliches Geschlecht, ohne in Beziehung auf sie von einem reellen Opferakt zu reden. Am meisten aber fällt das Willkührliche und Grundlose dieser Deduktion bei dem Sakrament der Ehe auf. Die Ehe wird hier als erstes Sakrament vorangestellt. Schon dieß ist gegen die Tridentiner Synode, die sie nicht zufällig, sondern gemäß der Idee, die ihr bei der Aufzählung der sieben Sakramente vorschwebte, zum letzten machte. Zum ersten Sakrament wird sie aber hier deßwegen gemacht, weil es ohne einen zweiten Stammvater keine Fortpflanzung des Geschlechts durch die Verbindung der beiden Geschlechter nach dem Falle gegeben hätte, und Christus selbst nur unter dieser Voraussetzung in das Geschlecht eintreten konnte. Hierin liegt nun aber klar, daß die Ehe vom Anfang des Menschengeschlechts an ein Sakrament gewesen seyn muß, wenn sie deßwegen Sakrament ist, weil sie von Anfang an in Beziehung auf Christus gedacht werden muß. Ist aber dieß der katholische Begriff der Ehe als eines Sakraments, und wie konnte Günther der auffallende Widerspruch entgehen, in welchen er sich durch eine solche Begriffsbestimmung zur Tridentiner Synode setzte? Nicht sofern die Ehe schon von Anfang an eine religiöse Beziehung hatte, ist sie Sakrament, sondern nach der ausdrücklichen Erklärung der Synode ist sie ein Sakrament, nur sofern sie von Christus als Sakrament eingesetzt worden ist. Cum igitur matrimonium, sagt die Synode (Sess. XXIV.) in lege evangelica *veteribus connubiis per Christum gratia praestet*, merito inter novae legis sacramenta annumerandum, sancti patres nostri, concilia et universalis ecclesiae traditio semper docuerunt. Deßwegen spricht auch der erste Canon das

Anathema darüber aus, si quis dixerit, matrimonium non esse vere et proprie unum ex septem legis evangelicae sacramentis, a Christo Domino institutum. Anders kann es ja auch der Natur der Sache nach nicht seyn, da die Ehe nur sofern sie von Christus eingesetzt ist, als christliches Sakrament gelten kann *).

---

*) Man sage nicht, es sey dieß nur so zu verstehen, durch Christus sey nur erklärt worden, was die Ehe zuvor schon objektiv war, ihr sakramentlicher Charakter. Denn gerade das, was die Ehe nach der katholischen Lehre zum Sakrament macht, die Gnade, war vor Christus noch nicht vorhanden. Gratiam, sagt die Synode in ihrem Dekret Sess. XXIV., quae naturalem illum amorem perficeret, et indissolubilem unitatem confirmaret, conjugesque sanctificaret, ipse Christus venerabilium sacramentorum institutor atque perfector sua nobis passione promeruit. Erst durch Christus ist die Ehe zum Sakrament geworden, und es verhält sich mit ihr, wie mit dem Sakrament der Buße, von welchem die Synode Sess. XIV. c. 1. ausdrücklich sagt: nec ante adventum Christi poenitentia erat sacramentum, obgleich poenitentia universis hominibus, qui se mortali aliquo peccato inquinassent, quovis tempore ad gratiam et justitiam assequendam necessaria fuit. Dagegen macht die protestantische Lehre gegen die katholische besonders geltend: matrimonium non est primum institutum in novo Testamento, sed statim initio creato genere humano. Apol. der augsb. Conf. Art. VII. S. 202. Gerade dasjenige also, auf was die Günther'sche Theorie das Hauptgewicht legen muß, daß die Ehe von Anfang an ein göttliches Institut war, ist der eigentlich protestantische Begriff. Zwar läugnet auch die Tridentiner Synode nicht, daß die Ehe gleich anfangs von Gott eingesetzt worden ist, wer aber, wie von Günther geschieht, den Begriff eines göttlichen Instituts mit dem Begriff eines Sakraments völlig identificirt, hat nur die Wahl, entweder zu läugnen, daß die Ehe von Anfang an göttliches Institut war, oder daß sie erst durch Christus Sakrament geworden ist. Das erstere widerstreitet der Günther'schen Theorie, das letztere dem Dekret der Tridentiner Synode, woraus zugleich erhellt, daß diese ganze Günther'sche Theorie von Adam und Christus als doppeltem Stammvater auf Princi-

So völlig verfehlt ist die ganze Deduktion Günther's. Wie kann es aber auch anders seyn, wenn man ohne alle Methode, ohne eine Begriffsbestimmung auch nur zu versuchen, ohne zu fragen, welche Merkmale eine kirchliche Institution haben muß, wenn sie als Sakrament soll betrachtet werden können, ja sogar ohne auch nur auf die kirchlichen Lehrbestimmungen Rücksicht zu nehmen, sich auf eine Erörterung über die Sakramente einläßt, und alle Anforderungen schon dadurch erfüllt zu haben glaubt, daß man jedem der sieben Sakramente irgend eine Beziehung zu der aufgestellten Hauptidee zu geben weiß? Welche Willkühr hier vorherrscht, ist auch schon daraus zu sehen, daß in demselben Sinn, in welchem z. B. die Ehe ein Sakrament heißt, auch Christus, die Kirche, ein Sakrament genannt wird (S. 217. f.). Wie ist es bei so vager Willkühr möglich, irgend einen klaren Begriff festzuhalten! Wie sehr fehlt es sogar der Idee Christi, als des zweiten Stammvaters und seiner Beziehung zum Menschen, an Klarheit und Bestimmtheit!

Was in demselben Abschnitt (S. 238. f.) gegen die obige Darstellung noch weiter vorgebracht wird, wie z. B., daß der Christus in einem Geschlecht repräsentirende Priester sich zwar zwischen Christum und jeden Einzelnen in der Kirche stelle, daß aber hier kein wesentlicher Unterschied sey zwischen Christum, dem Menschensohn und dem Priester, als Sohn desselben Geschlechts, da ja nur das Geschlechtliche als gemeinsamer Charakter eine Repräsentation möglich mache (eine Behauptung, die entweder gar keinen vernünftigen Sinn zuläßt, oder den Priester Christo geradezu gleichstellt, zugleich aber den Unterschied zwischen dem Clerus und den Laien aufhebt, da in Hinsicht des geschlechtlichen Charakters auch jeder Laie ein Sohn desselben Geschlechts ist), daß, wenn der wesentliche Unterschied zwischen

pien beruht, welche nicht die orthodox katholischen sind. — Dieselbe Ansicht von dem Sakrament der Ehe hat Günther's Schüler J. H. Pabst in der Schrift: Adam und Christus. Zur Theorie der Ehe. Wien 1835. ausgeführt.

Christus und dem Priester falle, auch das neue Opfer fehle, so lange aber das Geschlecht sich in seiner Fortsetzung ergänze, dasselbe auch einer Opferhandlung bedürfe, die allerdings den ohnehin vollen Werth des Erlösungsfaktums nicht zu ergänzen, wohl aber jenes Faktum selber in seinem Werth in das Ganze einzuführen, und mit dem Ganzen fortzuführen habe; daß es bei dem Opfer nicht auf die eigene Theilnahme und Mitwirkung des Subjekts ankomme; dieß und anderes ist sosehr nur die einfache Wiederholung der schon in der obigen Untersuchung widerlegten Behauptungen, daß es schon dadurch zur Genüge beantwortet ist. Bemerkenswerther ist, was Günther (S. 251. f.) noch über das Sakrament der Ehe hinzusetzt: „Mit der Läugnung des Priesterthums als eines Sakraments hatte allerdings die Repräsentation Christi im Geschlecht ihr Ende gefunden, jene wurde nach Amt und Würde als allgemeines Christenrecht jedem Täufling vindicirt, und hiemit zugleich der Organismus der christlichen Kirche von Grund aus zerstört, weil auf den Kopf gestellt. Ja, nicht genug mit der Negation jener Repräsentation, als einer Relation Christi zum Geschlecht, mußte auch die Relation des Geschlechts zu Christo ihren sakramentalen Charakter verlieren, und so mußte die Ehe gleichfalls aufhören, ein Sakrament zu seyn, weil sie dieses nur seyn kann in Christo und in der Kirche. Dadurch eben wurde das Staatsleben der Völker dem christlichen Fundament erst gänzlich entrückt, insofern jenes sich nur auf der Grundlage eines durch die Unauflösbarkeit des Ehebandes geheiligten Familienlebens erbaut. Welchen Extra-Gebrauch nun seitdem die evangelische Staatsgewalt von der Ehe, als einem Staatssakramente im Civilkontrakt gemacht, und welch' einen wohlthätigen Einfluß seither nothwendig diese neue Gestalt der Dinge auf alle bürgerlichen und religiösen Interessen der Völker genommen, das erzählt nun schon ein Tag dem andern *).

---

*) So schreibt ein katholischer Schriftsteller in der Hauptstadt desjenigen katholischen Staats, welcher das erste Beispiel einer die Ehe aus dem Gesichtspunkt eines bürgerlichen Rechtsverhältnisses

Die Völker stehen einmal für allemal auf dem Punkte, ihr öffentliches Leben im Staate nach demselben Principe und Methode zu organisiren, nach welcher die Reformation vor drei Jahrhunderten ihr kirchliches Leben zu construiren begonnen. Und hat, nach jener, der Mensch als Christ, das Recht: sein eigener Priester, so hat, nach demselben, er auch das Recht, sein eigener König zu seyn. Und jenes, wie dieses, gehört zu den unveräußerlichen Menschenrechten. Im gemäßigtern liberalern Tone lautet jenes Recht: es kann keine andere Auktorität im Staate bestehen, sie sey denn das Werk der Repräsentation von unten nach oben, das Resultat des allgemeinen Willens. Keiner über uns, wenn nicht durch uns. An demselben Gesetze, an dem zuvor der kirchliche Hierarchismus, wird auch die Hierarchie im Staate scheitern, und wie es dort keine Kluft mehr gibt zwischen Clerus und Laien, so wird's auch keine mehr geben zwischen Adel und Volk, zwischen Regenten und Regierten, und endlich, wie St. Simon will, zwischen Reichen und Armen, damit die dechristianisirte Menschheit in keiner Hinsicht sich von der ersten glaubigen Gemeinde in Jerusalem unterscheiden möge, außer durch den vergrößerten Maasstab ihrer Institution, als primitiver Gütergemeinschaft. Ja, bis dahin hat die Intelligenz der Gegenwart ihren Blick geschärft, daß sie nur jenem Staate eine Existenz in der Zukunft zusichert, welcher all' und jeder Repräsentation der nationalen Vergangenheit los und ledig geworden. Als Gesetzgeber aber ist (wohlgemerkt) in derlei Vorgängen verkündet: „der Geist der Freiheit und Wahrheit selbst." Denn nach der Bibel macht ja nur die Wahrheit frei — d. h. was frei macht, ist wahr, und

---

betrachtenden Gesetzgebung gab, in dem Ehepatent K. Josephs II. für Oesterreich vom Jahr 1783. (vgl. Eichhorn Grundsätze des Kirchenrechts, Bd. II. S. 303. f). Hat der Wiener Weltpriester, A. Günther, seinen Kaiser Joseph II. so ganz vergessen, oder rechnet er etwa, ihn selbst, den großen Kaiser, nur zu den auf protestantische Weise die Menschheit „dechristianisirenden" Regenten?

umgekehrt: was bindet und unfrei läßt, ist Lüge. Ist man doch im dritten Seculum der Reformation ebenso das Wort Sakrament, wie im ersten Seculum das Wort Freiheit, aus einer christlichen Glaubenslehre zu exterminiren gesonnen gewesen" *).

In diesem Tone fährt Günther noch weiter fort, gegen die protestantische Kirche zu polemisiren, um nach der gewohnten Weise, von welcher auch dieser Schriftsteller mit so vielen seiner Glaubensgenossen nicht lassen kann, die Reformation als die Quelle aller revolutionären Erscheinungen der neuern Zeit anzuklagen, und zwar, merkwürdig genug, hauptsächlich aus dem Grunde, weil die Protestanten die Ehe nicht wie die Katholiken zu den Sakramenten zählen. Es ist eine stehende Schlußweise der katholischen Logik: Weil die Protestanten in ihrer Kirche nicht alles ebenso haben, wie die Katholiken, deßwegen haben sie gar nichts, was den Namen der Religion verdient, sie haben keine Religion und Kirche, nichts heiliges und ehrwürdiges, keine sittlich religiösen Grundsätze, nichts von allem, was dem Leben der Menschen eine Beziehung auf das Göttliche gibt. Ebenso schließt nun auch dieser Schriftsteller: Da die Protestanten die Ehe nicht ebenso, wie die Katholiken, für ein Sakrament halten, so ist die Ehe bei ihnen überhaupt nichts heiliges, und da das eheliche Leben die Grundlage des Staats ist, so ist die natürliche Folge hievon, daß der Protestantismus alle Grundlagen des bürgerlichen Lebens erschüttert, er ist die Quelle und der Sitz des revolutionären Princips, das die Ruhe und Wohlfahrt der Staaten untergräbt, alle Bande der gesellschaftlichen Ordnung auflöst, die Achtung vor jeder bestehenden Auktorität vernichtet, und die Menschheit zuletzt völlig dechristianisiren wird. Solche Beschuldigungen wagt ein Schriftsteller vorzubringen, der an demselben Orte deutlich genug zeigt, daß er selbst nicht einmal einen klaren Begriff von dem Ehe-Sakrament seiner Kirche hat, und daher

*) Es ist hiemit die Schleiermacher'sche Glaubenslehre gemeint, s. oben S. 375. Vgl. S. 275.

von einem ganz unkatholischen Begriff aus gegen die Protestanten polemisirt. Würde er, ehe er seine schlimme Meinung von dem Protestantismus auf solche Weise auszusprechen sich erlaubte, sich zuvor nach den Beweisen für seine Beschuldigungen und Verläumdungen umgesehen haben, so würde er das gerade Gegentheil gefunden haben. Sind es denn protestantische Länder, in welchen das Feuer der Revolution von Anfang an seinen eigentlichen Heerd gehabt hat, protestantische Länder, in welchen es bis auf den heutigen Tag um sich greift? Ist der St. Simonismus, auf welchen Günther in diesem Zusammenhang wiederholt zu reden kommt, und welchen er, wie Möhler, gar zu gerne auf die Rechnung des Protestantismus bringen möchte, ein protestantisches oder katholisches Erzeugniß? Und wenn die Ehe ganz besonders als Maaßstab des sittlich-religiösen Lebens der Völker gelten soll, wo liegt die Verachtung der Heiligkeit des ehelichen Lebens auffallender am Tage, in katholischen oder protestantischen Ländern? Alles dieß und anderes, was jeder anerkennen muß, welcher Achtung vor der Wahrheit hat, kommt freilich für denjenigen nicht in Betracht, welcher voraus die entschiedene Ueberzeugung hat, daß der Protestantismus seinem innersten Wesen nach nichts anderes ist, als Lüge und Unwahrheit, wie sollte er also nicht die Quelle aller politischen Uebel seyn? Reformation und Revolution reimen sich ja gar zu gut zusammen, als daß ein katholischer Polemiker nicht schon aus diesem Grunde auch von der Wahrheit ihres innern und geschichtlichen Zusammenhangs überzeugt seyn sollte! Und nach der einfachen Unterscheidung zwischen Oberem und Unterem wird es in der natürlichen, und somit auch göttlich geordneten, Entwicklung des Lebens der Völker, und in der Ausbildung und Vervollkommnung altbegründeter Staats-Institutionen, nichts geben, was sich nicht unter den Gesichtspunkt einer an sich verwerflichen Repräsentation von unten nach oben, oder des allgemeinen Willens, bringen ließe. Möchten doch solche Schriftsteller endlich bedenken, daß das Wohl der Völker und Staaten, wenn ihnen an demselben so viel gelegen ist, wie sie vorgeben, durch nichts tiefer unter-

graben wird, als durch den Geist der Lüge und Unwahrheit, wie er in solchen Urtheilen sich ausspricht, daß die öffentliche Achtung vor allem, was heilig und ehrwürdig seyn soll, durch nichts mehr beeinträchtigt werden muß, als durch den immer aufs neue gemachten Versuch, das, worüber die Geschichte längst ihr unwiderrufliches Urtheil gefällt hat, der Verachtung preiszugeben und in der öffentlichen Meinung zu brandmarken, daß es ein äußerst gewagtes Spiel ist, das sich der Einzelne erlaubt, wenn an der Heiligkeit der beschworenen Verträge, durch welche in Teutschland das ruhige Nebeneinanderbestehen der beiden Confessionen gesichert seyn soll, immer wieder gerüttelt wird, daß ein höchst gefährlicher Funke selbst in das Verhältniß der Völker und Fürsten hineingeworfen wird, wenn die fortgehenden öffentlichen Verunglimpfungen und Verdächtigungen des Protestantismus zuletzt auch die Folge haben müssen, daß katholische Unterthanen das Vertrauen, die Achtung und Ergebenheit, die sie ihren protestantischen Landesfürsten schuldig sind, immer mehr verlieren. Man würdige nach solchen Gesichtspunkten das Verfahren dieser Classe katholischer Schriftsteller, und urtheile auf welcher Seite die Achtung vor dem Bestehenden und allen Interessen des Lebens der Völker und Staaten ist.

Vierter Abschnitt.

Lehre von der Kirche.

In der Lehre von den Sakramenten ist es der Begriff des opus operatum und der Gegensatz gegen denselben, worauf wir die verschiedenen einzelnen Hauptmomente zurückführen mußten. Dieselben Begriffe, weiter verfolgt, führen auf die in der Lehre von der Kirche sich darstellenden Gegensätze, in welchen der Eine große Gegensatz, welcher sich durch das Ganze der beiden Systeme hindurchzieht, in seinem höchsten Punkte erscheint *). Um so mehr concentrirt sich nun auch die Betrach-

*) In der zweiten Ausgabe (S. 302.) und den folgenden (S. 331.) schickt Möhler der Darstellung der Gegensätze in der Lehre von der Kirche eine Rechtfertigung darüber voran, daß er die Lehre von der Kirche nicht vor allem bisher Vorgetragenen behandelt habe, denn es scheine sich doch von selbst zu verstehen, der Lehre einer Confession den Vortrag über die Auktorität, der sie folgt, und die Quellen, woraus sie schöpft, voranzuschicken. Dieß scheine aber nur so; habe man es sich zur Aufgabe gemacht, überall das innere Band zu erforschen, welches sich durch alle Einzelnheiten des darzustellenden Gegenstandes hindurchziehe, und dieselben zu einem in sich lebendig zusammenhängenden Ganzen gestalte, so sehe man sich genöthigt, das Licht Empfangende dem Licht Gebenden, und das Bedingte dem innerlich Bedingenden folgen zu lassen: nach diesem Gesetze sey nun gerade hier der Artikel von der Kirche und den Quellen der Confessionen erst einzureihen. Möhler will hiemit, wie er im Folgenden weiter ausführt, eigentlich sagen: da Luther seine eigenthümliche Heilslehre früher gehabt habe, ehe er auf den Gedanken kam, eine neue Kirche zu gründen, so müße man „die Entwicklung des Dogma

ng auf einige wenige Hauptmomente, und wir werden, da es ohnedieß die Darstellung der Symbolik in diesem Abschnitt

der Darstellung der Kirche vorangehen lassen." Doch könne dieß an sich nur ein untergeordneter Bestimmungsgrund seyn, die Hauptsache sey, daß auch wissenschaftlich bei Luther, Zwingli und Calvin ihre Auffassung des Verhältnisses der Glaubigen zu Christus ihre Darstellung der Lehre von der Kirche und der Schrift ganz durchdringe, und die höhere Grundlage derselben geworden sey. Möhler scheint jetzt erst darauf aufmerksam geworden zu seyn, daß die Stellung, die er der Lehre der Kirche gegeben habe, leicht so angesehen werden könne, wie wenn er seiner Kirche der protestantischen gegenüber etwas vergeben habe. Das protestantische System kann der Lehre von der Kirche ihre Stellung nur in der Lehre von den Mitteln zur Realisirung der Gnade geben, das katholische aber muß sie wegen der mit ihr verbundenen Lehre von der Tradition an seine Spitze stellen. Möhler stellt es daher (S. 554.) als eine bloße Condescendenz zu dem protestantischen System dar, daß er dem Artikel von der Kirche hier seine Stelle angewiesen habe, was nur dadurch zu rechtfertigen sey, daß sich das katholische Dogma hier ganz leidend verhalte, indem es durchaus nur in seinem Gegensatze zu den protestantischen Eigenthümlichkeiten behandelt werde. So wenig gegen alles dieß an und für sich einzuwenden ist, so auffallend muß es seyn, daß es Möhler weniger um eine Rechtfertigung der Methode, als vielmehr um eine neue Gelegenheit zu übelwollenden Aeußerungen über Luther und die Reformation zu thun zu seyn scheint. In Luthers anfänglicher Bereitwilligkeit, seine Lehren dem Urtheile der Kirche zu unterwerfen, in dem schweren Kampfe, welchen er „gegen sein Gewissen zu bestehen hatte, bis er den traurigen Sieg errang, und der Geist betrübt von ihm wich," sieht er nur einen Beweis der egoistischen Rechthaberei, mit welcher er seine eigenthümliche Rechtfertigungslehre mit den dieselbe bedingenden oder durch sie bedingten Sätzen zur Anerkennung bringen wollte. „Hätte sich die katholische Kirche zur Anerkennung seiner Lehre verstanden, er seinerseits würde auch sie fortwährend anerkannt, und kein Hinderniß gefunden haben, zwei sich so ganz widersprechende Dinge, als da waren sein Dogma und die ka-

durch die rednerische Fülle des Ausdrucks zu gedehnt zu seyn scheint, den Gegenstand der Untersuchung kürzer behandeln kön-

---

tholische Kirche, zu vereinigen, und was ihm schon oft gelungen war, zwei sich innerlich entgegengesetzte Dinge als ein friedliches Paar zusammenzugeben, würde er auch hier versucht haben. Da er nun aber, von den Organen der Kirche durchschaut, nur die Wahl gehabt habe, entweder seine Lehre als Irrthum zu verwerfen, oder sich nicht fürder zu schmeicheln, ein Sohn der Kirche zu seyn, so habe er, es ohnedieß ehrenvoller erachtend, auszuführen, wozu ihn sein Geist trieb, lieber als Vater zu gebieten, denn als Sohn zu gehorchen, jetzt erst die Fundamente zu einer andern von ihm zu errichtenden Kirche nicht auf einen Fels, sondern in Sand gelegt." Die Vereinigung so ganz widersprechender Dinge, wie Möhler bei Luther für möglich hält, wäre ihm in jedem Falle nur mit Möhler'scher Logik möglich gewesen, von welcher wir auch hier wieder einen neuen merkwürdigen Beweis vor uns sehen. Ist es der Logik zuwider, widersprechende Dinge zu vereinigen, so ist es ein nicht minder großer Fehler gegen die Logik, zu trennen, und sich entgegenzusetzen, was seiner Natur nach keinen Gegensatz bildet. In diesen Fehler ist Möhler hier verfallen, wenn er in den oben angeführten Worten von einer der Darstellung der Kirche vorangehenden Entwicklung des Dogma spricht. Er unterscheidet also zwischen Dogma und Darstellung der Kirche, wie wenn die Kirche anders dargestellt werden könnte, als im Dogma, und diese Darstellung nicht selbst ein Theil des Dogma wäre. Oder gibt es denn nicht auch ein Dogma von der Kirche? Wie kann also hier eine solche Unterscheidung und Entgegenstellung gemacht werden? So klar dieser Verstoß gegen die Logik ist, so beruht doch nur darauf, was Möhler über Luther und seine Beweggründe zur Reformation zu sagen sich erlaubt. Kann zwischen Dogma und Kirche nicht auf die angegebene Weise unterschieden werden, so kann auch nicht gesagt werden, Luther habe zwei sich so ganz widersprechende Dinge, als da waren sein Dogma und die katholische Kirche, vereinigen wollen. Denn auch hier bilden Dogma und Kirche keinen Gegensatz, und es kann nur gesagt werden: Luther habe seine Dogmen den Dogmen der katholischen Kirche, und somit auch sein Dogma

m, als es bei den bisher entwickelten Hauptlehren möglich ar. Es sind folgende zwei Hauptfragen, die wir zu unterschen haben: 1) Hat Möhler den protestantischen Begriff

---

von der Kirche dem katholischen Dogma von der Kirche entgegengesetzt. Hätte die katholische Kirche Luthers Lehren anerkannt, so wäre damit, wie sich von selbst versteht, unmittelbar und nothwendig eine wesentliche Veränderung ihres Begriffs der Kirche verbunden gewesen. In einem so seltsamen Widerspruch, wie Möhler voraussetzt, wäre daher Luther nur in dem Falle befangen gewesen, wenn er zwar die übrigen Dogmen des katholischen Lehrbegriffs wesentlich verändert, das katholische Dogma von der Kirche aber vollkommen anerkannt hätte. Daß aber ein solcher Widerspruch bei Luther keineswegs stattfand, beweist schon das Eine, daß er die Entscheidung eines Concils stets von keiner andern Auktorität, als der Auktorität der Schrift, abhängig gemacht wissen wollte. Erklärte er doch schon auf dem Reichstage in Worms (Marheinecke Gesch. der deutschen Reform. I. Th. 2te Aufl. S. 262.): „Es sey denn, daß ich mit Zeugnissen der heil. Schrift, oder mit öffentlichen klaren und hellen Gründen und Ursachen überwunden und überwiesen werde (denn ich glaube weder dem Papste noch den Concilien alleine nicht, weil es am Tage und offenbar ist, daß sie oft geirrt haben, und ihnen selbst widersprechend gewesen sind), und ich also mit den Sprüchen, so von mir angezogen und angeführt sind, überzeuget und mein Gewissen in Gottes Wort gefangen ist, so kann und will ich nichts widerrufen, weil weder sicher noch gerathen ist, etwas wider das Gewissen zu thun.“ Es ist doch nichts klarer, als daß der von Anfang an von Luther geltend gemachte Grundsatz, daß nur das Evangelium die Quelle der christlichen Wahrheit seyn könne, auch den entschiedensten Widerspruch gegen das katholische Dogma von der Kirche enthielt. Was hat demnach Möhler durch seine Darstellung gewonnen? Das Widersprechende, das er in Luthers Handlungsweise finden will, und die darauf gestützte Verdächtigung der sittlichen Reinheit seines Strebens fällt nur auf Möhler selbst zurück, da seine ganze Argumentation keinen andern Haltpunkt hat, als einen offenbaren höchst seltsamen Fehler gegen die Logik.

der Kirche so aufgefaßt und dargestellt, daß auch der Protestant den aufgestellten Begriff als den der protestantischen Lehre entsprechenden anerkennen kann? 2) Wie rechtfertigt Möhler die auch aus seiner Darstellung sich ergebende Differenz des katholischen und protestantischen Begriffs?

Der lutherische Begriff der Kirche hat sich nach der von Möhler gegebenen Entwicklung (S. 401—439.), aus dem organischen Zusammenhang des protestantischen Systems auf folgende Weise herausgebildet *):

*) Zur Einleitung in die lutherische Lehre von der Kirche schickt Möhler in der zweiten Ausgabe S. 373—376. und den folgenden (S. 401—404.) eine weitere Ausführung des Satzes voran, daß eine positive Religion, wenn sie stets als bestimmende Auktorität wirken soll, fortwährend durch eine Auktorität den kommenden Geschlechtern vermittelt werden müsse. Mit den heiligen Schriftstellern verhalte es sich anders als mit den Classikern. Da hier ganz andere Bedürfnisse zu befriedigen seyen, so können wir uns auch nicht bei den gewöhnlichen Mitteln beruhigen, die, um den Sinn eines Autors zu erheben, in Anwendung kommen. Ferner haben wir zweierlei Quellen, aus welchen wir unsere Erkenntniß von Gott und den göttlichen Dingen schöpfen, die natürliche und übernatürliche Offenbarung. Die religiösen Wahrheiten werden daher doppelt bezeugt, und es sey alle Gefahr, daß das von außen Dargebotene, schon während wir es nur zu unserer Kenntniß bringen, die Farbe unsers Innern annehme, und eine mehr oder weniger große Verwandlung erleide. Daher sey der heiligen Schrift, der irrthumslosen, die lebendige Auktorität der Kirche zur Seite gegeben, damit wir das göttliche Wort, wie es an sich ist, für uns erhalten. Zwischen zwei Personen sey ohnedieß nur absolute Verständigung möglich, zwischen einer Person und einer Schrift dagegen überhaupt schon absoluter Mißverstand. (Wie wenn das Zeugniß eines Schriftstellers nicht auch das Zeugniß einer Person wäre, und bei allen Schriften mit Ausnahme der heiligen Schrift absoluter Mißverstand obwalten müßte!). Da alles, was Möhler a. a. O. ausführt, zur Lehre von der Tradition gehört, und bei dieser zur Sprache kommen muß,

Der Schlüssel, welcher uns die Einsicht in das Ganze er-
[fne], sey Luthers Theorie von der ausschließenden Thätigkeit
[G]ottes im Werke der Wiedergeburt, seine Lehre, daß der Glau-
[be] lediglich Gottes That sey, oder, wenn man lieber wolle, sei-
[ne] Metaphysik, nach welcher Gott allein alles wirke. Hier-
[au]s folge vor allem, daß die heil. Schrift allein als Quelle,
[N]orm und Richterin in Glaubenssachen aufgestellt werde: so
[w]erde, habe man geglaubt, der Glaubige ausschließend und
[un]mittelbar von Gott bestimmt. Indem die Reformatoren die
[Be]ziehung des Menschlichen im Heilswerke nicht nur nicht als
[n]öthig, sondern als unmöglich dargestellt haben, habe sich in
[ih]nen die Vorstellung ausgebildet, daß wer sich nur unmittel-
[ba]r an die heil. Schrift wende, auch ihren Inhalt unmittelbar
[in] sich aufnehme. Daher haben sie die vermittelnde, die Thä-
[ti]gkeit des Einzelnen leitende, Auktorität der Kirche verworfen,
[we]il sie alles Menschliche verwerfen wollten, ohne zu befürch-
[te]n, daß sich nun die Subjektivität des Glaubigen schranken-
[lo]s bewegen und mit dem objektiv Gegebenen sich verwechseln
[kö]nne, ja ohne zu befürchten, daß sich nur überhaupt etwas
[M]enschliches einmischen werde, weil sie dasselbe in ihrer Ein-
[bil]dung verworfen hatten. Diese Ansicht spreche sich auf die
[na]ivste Weise schon in der so oft wiederholten Behauptung aus,
[da]ß die heil. Schrift die Richterin in Glaubenssachen sey, wo-
[be]i der Leser der heil. Schrift mit dieser selbst unbedenklich ver-
[w]echselt, und das unmittelbare Uebergehen ihres Inhalts auf
[ih]n ganz kindlich angenommen werde. Ausdrücklich sage aber

so ist hier nicht der Ort, in eine Erörterung einzugehen. Den Uebergang auf das Obige macht Möhler mit Folgendem: Hätten wir kein angeborenes inneres Zeugniß von Gott, dann ließe sich schon eher erwarten, daß eine bloße Schrift als Auktorität genügt. Daher hänge Luthers Lehre von der Schrift und der Kirche mit seinen bisher entwickelten Verirrungen in der Lehre von der Erbsünde, mit seiner Lehre von der menschlichen Unfreiheit und der Alleinthätigkeit Gottes im Werke des Heils zusammen.

auch Luther in seiner Schrift an die Böhmen von der Einsetzung der Kirchendiener, der Glaubige sey der freieste Richter aller seiner Lehrer, indem er inwendig von Gott allein belehrt werde. Wenn auch Luther später, besonders durch die wiedertäuferischen Auftritte, sich genöthigt gesehen habe, seine frühern Ansichten zu verbessern, und die unerläßlichen menschlichen Bemühungen, die Schrift recht zu verstehen, wieder hervorzuheben, so seyen doch dadurch nur Widersprüche entstanden, und man dürfe Luther auf keinen Fall die Meinung beilegen, daß der wahre Sinn der heiligen Schrift lediglich durch eine grammatisch-historische Erklärung erforscht werden könne. Nichts widerstrebe seinem ganzen System mehr: die Ansicht, das Göttliche durch menschliche Thätigkeiten gewinnen, und sich aneignen zu können, habe er ja eben für die Gottlosigkeit selbst gehalten. Seine Meinung sey nur diese gewesen: Gott habe uns durch sein inneres, ohne eigentliche menschliche Thätigkeit wirkendes, Machtwort am bloßen Vehikel der heiligen Schrift seine Lehre eingepflanzt; nach jenem innern Wort, dessen Wirkung das christliche Bewußtseyn sey, müsse sodann das äussere im Einzelnen erst erklärt werden. Anders, als auf diese Weise lassen sich die Worte Luthers: der Glaubige werde inwendig von Gott allein belehrt, mit der stets festgehaltenen Forderung, daß ohne die heilige Schrift keine christliche Erkenntniß möglich sey, nicht in Uebereinstimmung bringen. Diese Ansichten seyen von den wichtigsten und entscheidendsten Folgen gewesen. Denn erstens habe ein äusseres christliches Lehramt gar nicht mehr begriffen werden können, und zweitens habe es auch der Ordination, als eines Sakraments, gar nicht mehr bedurft. Da sich Gott unmittelbar und innerlich auf eine ganz zweifellose Weise mittheilte, so sey eben deßwegen kein menschlicher Lehrer überhaupt, noch weniger aber ein äußerlich beglaubigtes Lehramt nöthig gewesen: mit Einem Worte Luther habe die altchristliche Idee von einem allgemeinen Priesterthum ergriffen, und entstellt auf seine Unternehmung angewandt. Das Bedürfniß einer Gemeinschaft werde auf diese Weise ganz unbegreiflich, aber leicht begreife man, wie Luther, da er die

Auktorität der bestehenden Kirche gegen sich hatte, sich unmittelbar auf die Auktorität des in ihm wirkenden Gottes stützen mußte. Bald genug aber habe sich eine allgemeine Verwirrung herausgestellt, und schon die augsburgische Confession lehre daher, daß niemand öffentlich lehren dürfe, der nicht auf eine gesetzmäßige Weise berufen sey, in klarem Widerspruch mit den tiefsten Fundamenten von Luthers Lehre. Gewiß sey immerhin, daß die Lutheraner, ja der reifere Luther selbst, seine Grundansichten wenigstens praktisch verworfen, und dadurch unzweideutig an den Tag gelegt haben, daß sie sie zwar zur Zerstörung einer bestehenden Kirche und zur Verwirrung aller Begriffe für ganz geeignet, aber zur Erbauung und Befestigung einer andern für völlig unbrauchbar hielten. Um eine solche zu gewinnen, habe man wieder ganz zu der so sehr bekämpften katholischen Weise zurückkehren müssen. Nach allem diesem könne nun die Kirche, dem lutherischen Begriff zufolge, nichts anders seyn, als eine unsichtbare Gemeinschaft, da gar kein vernünftiger Zweck von einer sichtbaren Kirche mehr gedacht werden könne. Da aber Luther gleichwohl auf einmal, ohne irgend einen ausreichenden, in seinem System gelegenen, Grund, menschliche Lehrer auftreten lasse, so werde die Kirche eine sichtbare, erkennbare, und es begegnen uns die übel zusammenhängenden Vorstellungen von Gott, dem einzigen Lehrer, und einem menschlichen Lehrer, der so eigentlich doch nicht recht entbehrt werden könne, aufs Neue in der Gestalt, daß die unsichtbare Kirche doch auch eine sichtbare sey. Daß sie nach der augsb. Confession Art. VII. dort sey, wo das Evangelium in rechter Weise gelehrt, und die Sakramente in rechter Weise ausgespendet werden, vermehre nur das Wunderliche der Forderung, daß die Kirche, die nur eine unsichtbare seyn soll, auch eine sinnlich erkennbare seyn müsse.

Nach allem diesem glaubt nun Möhler erst im Stande zu seyn, die Differenzen zwischen der katholischen und lutherischen Betrachtungsweise auf einen kurzen, genauen und bestimmten Ausdruck zurückzubringen. Die Katholiken lehren: die sichtbare Kirche ist zuerst, und dann kommt die unsichtbare, jene

bildet erst diese. Die Lutheraner sagen dagegen umgekehrt: aus der unsichtbaren geht die sichtbare hervor, und jene ist der Grund von dieser. In diesem scheinbar höchst unbedeutenden Gegensatze sey eine ungeheure Differenz ausgesprochen. Nach den Katholiken sey das Reich Gottes von außen zu den Menschen gekommen, durch ein äußeres Zeugniß werde die äußere Offenbarung in ihrer Wahrheit, Reinheit und Ganzheit erhalten. Ganz anders aber sey es nach Luther. Zuerst sey das christliche Bewußtseyn, dann komme erst das äußere Wort. Die Kirche sey eine Gemeinschaft der Heiligen, in welcher das Evangelium recht verkündet werde, vor allem seyen mithin Heilige vorhanden, deren Ursprung, Herkunft und Werden ganz unbekannt sey, dann predigen sie: das Verhältniß des Besondern zum Allgemeinen, des Aeußern zum Innern, des Herrn zu den Aposteln, der Apostel zu ihren Schülern, sey völlig verkehrt worden. Das Kriterium der Wahrheit sey nach Luther lediglich das Zeugniß des heiligen Geistes, die äußere Auktorität der Kirche habe sich ihm in eine innere verwandelt, in consequenter Folge hätte er zuletzt einen äußern historischen Christus, eine äußere Offenbarung, als unpassend abweisen müssen. Nur den fanatischen Sekten gegenüber habe er das äußere Wort noch festgehalten, woher sodann das stete Schwanken zwischen der Annahme einer sichtbaren und unsichtbaren Kirche, dem äußeren und inneren Wort, bei Luther und in der nachfolgenden Geschichte der Lutheraner, nur mit dem Unterschied, daß statt der mystischen Richtung Luthers bei seinen spätern Bekennern das verständige Element vorherrschend geworden sey. Weil die Subjektivität entscheiden sollte, was historisches Faktum sey, erblicken wir so zahllose Variationen der Lehre Christi: was einem jeden wahr dünke, lege er sogleich auch dem Heilande in den Mund, und so sey es dahin gekommen, daß die Offenbarung in Christo lächerlich geworden sey. Alles dieß habe seinen letzten Grund darin, daß Luther nie klar geworden sey, was es heiße: das Wort ist Fleisch, ist Mensch geworden. Demungeachtet sey Luthers Begriff von der Kirche nicht falsch, nur einseitig. Daß sie aus Heiligen bestehen soll,

sey ja ihr höchster und letzter Zweck, und das Innere der Kirche denn doch das Wichtigste. Auch die Nothwendigkeit, daß eine von Gott unmittelbar ausgehende Offenbarung auch eine göttlich gegründete Kirche erheische, habe er richtig eingesehen, nur lasse er aus der innern Kirche die äußere hervorgehen. Aber selbst der Satz, daß die innere Kirche zuerst zu setzen sey, und dann erst die äußere, habe eine vollkommen wahre Seite, wodurch Luther getäuscht worden sey, diese nämlich, daß wir nicht eher lebendige Glieder der äußern Kirche seyen, als bis wir der innern angehören, dann werde das Innere auch wieder äußerlich. Um aber mit der bestehenden äußern Kirche zu brechen, habe er die innere schlechthin zuerst setzen, und sich als unmittelbaren Gottesgesandten betrachten müssen. Dadurch sey er in die größten Inconvenienzen verfallen, indem er einerseits nach der Ansicht, die er von sich, als einem göttlich inspirirten Evangelisten, gewonnen hatte, verlangte, daß die bei ihm von Innen als Gottesstimme nach Außen vorgedrungene Lehre gerade auch nur wieder von den Seinigen reproducirt werden dürfe, und somit sein eigenes Princip vernichtete, andererseits, wenn er dieses festhielt, und jeden, wie sich selbst, als innerlich unmittelbar von Gott belehrt betrachtete, die entgegengesetztesten Doktrinen zum Vorschein kommen lassen mußte und sich selbst Lügen strafte. Aus dieser Klemme haben sich seine Anhänger bis heute nicht zu befreien gewußt. Zum Schlusse bezeichnet Möhler noch als negative Bestimmungen der Lutheraner in Betreff der Kirche, daß sie den Primat, oder das Papstthum, und die dogmatische Tradition verwerfen. Das Erstere sey deßwegen ganz begreiflich, weil das Papstthum für sie nur die Einheit der schroffsten, schneidendsten und unversöhnlichsten Widersprüche darstellen könnte, was wirklich nur der Antichrist vermöchte, das Letztere sey eine nothwendige Folge davon, daß sie das objektiv historische Christenthum ganz in ihre Subjektivität hineingezogen haben.

Schon diese einfache Zusammenstellung der Hauptsätze, in welchen Möhler die lutherische Lehre von der Kirche darlegt, muß es sogleich klar machen, wie unzusammenhängend, und

sich selbst widersprechend der hier dargelegte Begriff der Kirche ist, aber eben damit auch jedem Unbefangenen sogleich die Ueberzeugung gewähren, daß der Widerspruch kein gegebener und nachgewiesener, sondern nur ein gemachter und aufgedrungener ist. Gesetzt auch, Luther habe in dieser Lehre in der ersten Zeit manches behauptet, was später als unhaltbar erschien, und entweder von ihm selbst, oder von andern berichtigt und verbessert wurde, wie es sich ja bei Lehren, die einer gänzlichen Umgestaltung bedurften, kaum anders denken läßt, als daß sie erst allmählich sich bildeten, und entwickelten, und nach allen Seiten hin zum klaren Bewußtseyn kamen, wäre es nicht gegen Recht und Billigkeit, das Spätere in seinem Verhältniß zum Frühern nicht aus dem Gesichtspunkt der Verbesserung, sondern nur des Widerspruchs zu betrachten, und wenn die frühere, der Verbesserung noch bedürfende, Behauptung in einer Privatschrift Luthers sich findet, die verbesserte Lehre aber in einer öffentlichen Bekenntnißschrift, das Eine wie das Andere als symbolische Lehre der lutherischen Kirche aufzustellen? Allein es ist hier nicht einmal ein positiver Widerspruch in den Behauptungen Luthers, keine nachfolgende Berichtigung des früher Aufgestellten, kaum eine vollständigere Entwicklung des Ursprünglichen zuzugeben. Das Wesentliche des protestantischen Begriffs der Kirche trat in Luther sogleich mit klarem Bewußtseyn hervor, es war von seiner großen That unzertrennlich, und alle Widersprüche, die ihm auch hier aufgebürdet werden sollen, sind auch hier bloße Mißverständnisse. Die ganze Begriffsverwirrung, in welcher sich Möhler bewegt, mußte nothwendig dadurch entstehen, daß die beiden einfachen Begriffe, Priorität der Zeit und Priorität des innern Werths, verwechselt werden, während doch schon eine „ganz kindliche" Betrachtung hätte zeigen können, daß das, was der Zeit nach das Erste ist, nicht gerade auch absolut, seiner innern Bedeutung nach, das Erste seyn muß. Allein Möhler schließt so: nach Luther ist die unsichtbare Kirche das Erste und Wesentlichste, also ist sie ihm auch der Zeit nach das Erste, und die sichtbare Kirche entsteht erst aus der unsichtbaren, oder das Aeußere

aus dem Innern, und nun geht es in rascher unaufhaltbarer Folge fort, also gibt es nach Luther kein christliches Lehramt, und kein Sacrament der Ordination, also kommt das Reich Gottes nicht von aussen, also gibt es auch keine äußere Offenbarung, keinen historischen Christus, keine Menschwerdung des Worts, sondern nur ein christliches Bewußtseyn und eine unmittelbare göttliche Belehrung. Wie ganz anders gestaltet sich sogleich alles, sobald nur das Eine festgehalten wird, daß die unsichtbare Kirche zwar dem Begriff nach über der sichtbaren steht, aber deßwegen nicht auch der Zeit nach ihr vorangeht, und welche vergebliche zwecklose Mühe hat sich Möhler gemacht, wenn er den Protestanten erst beweisen zu müssen glaubt, daß das Reich Gottes, als es Christus zu verkündigen begann, von aussen zu den Menschen kam, und zwar zuerst zu den Aposteln, die sodann das Evangelium verkündigten und wieder Jünger bestellten, die gleich ihnen die Heilslehre weiter verkündigten, und daß so fort und fort aus der sichtbaren Kirche die unsichtbare hervorgieng, daß dieses Reich Gottes in uns beginne, wachse und reife nur, wenn es uns äußerlich zuerst entgegentrete, und uns in sich aufzunehmen die ersten Schritte mache, daß die äußere Anregung, Belehrung und Erziehung stets die erste Bedingung des innerlich Erregt-, Gelehrt- und Erzogenwerdens sey, daß aber, wenn das Aeußere ein Inneres geworden, das Innere auch wieder äußerlich werde (S. 426. f.). Ist denn alles dieß jemals von Luther geläugnet worden, oder ist es überhaupt den Protestanten jemals in den Sinn gekommen, zu behaupten, daß man mit dem Christenthum anders als auf dem Wege der äußern Mittheilung bekannt werden könne? Ist denn nicht alles dieß unmittelbar schon in dem Einen Grundsatz enthalten, welchen die Protestanten von Anfang an als den höchsten voranstellten, daß nur das Evangelium und die heil. Schrift die objektive Erkenntnißquelle der christlichen Wahrheit sey? Der richtige Gesichtspunkt mußte daher nothwendig durchaus dadurch verrückt werden, daß Möhler von einer Voraussetzung ausging, von welcher das gerade Gegentheil auf die unläugbarste Weise stattfindet. Stellt sich nun

aber diese Voraussetzung schon bei dem ersten Blick in ihrer völligen Unhaltbarkeit dar, so fällt eben damit auch jener Gegensatz, in welchem Möhler die Differenzen zwischen der katholischen und lutherischen Betrachtungsweise auf den bestimmtesten Ausdruck zurückbringen will, und in welchem er eine so ungeheure Differenz ausgesprochen findet, von selbst hinweg, daß nämlich nach den Katholiken die unsichtbare Kirche aus der sichtbaren, nach den Lutheranern aber die sichtbare aus der unsichtbaren hervorgeht. Hierüber kann zwischen den Katholiken und Lutheranern, der Natur der Sache nach, keine Verschiedenheit der Ansicht seyn, aber eben deßwegen wissen wir nach dem Bisherigen noch gar nicht, worin denn der eigentliche Gegensatz besteht. Möhler nimmt zwar noch eine andere Voraussetzung zu Hülfe, um zu beweisen, daß der lutherische Begriff der Kirche kein anderer seyn könne, als der von ihm angegebene, den Satz, daß der Glaube lediglich Gottes That sey, woraus folgen soll, daß die heilige Schrift allein als Quelle, Norm und Richterin in Glaubenssachen anzusehen sey. Allein auch dadurch kommen wir der Wahrheit nicht näher. Es sind hier zwei Lehrsätze des lutherischen Systems in einen Zusammenhang gebracht, in welchem sie im System selbst nicht stehen. Der Glaube wird zwar durch eine göttliche Thätigkeit im Menschen bewirkt, aber daraus folgt nicht, daß der Glaube eine unmittelbare Folge der Erkenntniß des göttlichen Worts aus der heiligen Schrift ist, oder mit derselben unmittelbar verbunden ist. Die Erkenntniß des göttlichen Worts aus der heiligen Schrift ist zwar die Bedingung, die vorausgesetzt werden muß, wenn der Glaube entstehen soll, der Glaube selbst aber entsteht durch eine zu der Wirkung des äußern göttlichen Worts erst hinzukommende innere göttliche Wirkung. Deßwegen läßt Möhler selbst den lutherischen Lehrsatz vom Glauben, als einer Gottesthat, sogleich wieder fallen, und hält sich nur an die Behauptung, daß die heilige Schrift die Richterin in Glaubenssachen sey, womit das unmittelbare Uebergehen des Inhalts der Schrift auf den Leser derselben behauptet werden soll. Mit welchem Recht wird aber hier angenommen,

daß durch jenen Grundsatz von der heiligen Schrift, als der ausschließlichen Erkenntnißquelle des göttlichen Worts, irgend etwas ausgeschlossen sey, wodurch die Erkenntniß und das Verständniß des Inhalts der heiligen Schrift vermittelt werden muß? Ja, wenn sogar mit jenem Grundsatz zugleich auch schon dieß gesagt wäre, daß der Inhalt der Schrift ohne eine besondere göttliche Einwirkung nicht richtig erkannt und aufgefaßt werden kann, so würde doch daraus jene Folgerung nicht mit Recht gezogen werden können, da sich die göttliche Thätigkeit auch vermittelnder Ursachen bedienen, und durch sie bedingt seyn kann, weßwegen auch, was Möhler über das Entbehrliche und Zwecklose der gelehrten Auslegung der Schrift, einer grammatisch-historischen Erklärung derselben, nach Luthers Ansicht sagt, als völlig unbegründet erscheint. Durch alles dieß wird demnach nichts gewonnen, und es bleibt uns nur das Eine, das wir festhalten können, daß nach der lutherischen Lehre die unsichtbare Kirche über der sichtbaren steht, oder die wahre Kirche nicht die sichtbare, sondern nur die unsichtbare ist. Aber dagegen sollte man keinen Widerspruch erwarten, da Möhler selbst sagt: „wir sind nicht eher lebendige Glieder der äußern Kirche, als bis wir der innern angehören, das von aussen Dargebotene muß in und von uns reproducirt, das Objektive subjektiv geworden seyn, ehe wir uns als wahre Genossen der christlichen Kirche zu betrachten berechtigt sind, insofern ist freilich die unsichtbare Kirche der sichtbaren voranzusetzen, und diese wird ewig aus jener erneuert" (S. 435.). Wird auch dabei noch hinzugesetzt, daß das Innere auch wieder äußerlich werden müsse, so ist es doch auch in dieser Beziehung nur das Innere, das dem Aeußern seinen Werth gibt. Ist es also vielleicht die Unmöglichkeit, daß die unsichtbare Kirche zugleich eine sichtbare ist, um was es sich hier handelt? Auch dieß sollte man kaum für möglich halten, da doch die Katholiken selbst sowohl eine sichtbare als eine unsichtbare Kirche behaupten, und beide Theile auch darin mit einander einverstanden sind, daß die unsichtbare Kirche sich aus der sichtbaren erzeugt. Und doch ist es eben jener Punkt, wel-

cher von Möhler zum Gegenstand seiner Polemik gemacht wird. In der Schift Luthers gegen Ambrosius Catharinus trete uns die seltsame Verbindung der Vorstellungen, die dem lutherischen Begriff der Kirche zu Grunde liegen, aufs Sprechendste entgegen. Luther gestehe, daß die Kirche eine lediglich innere seyn müsse, setze dann aber hinzu: das nothwendige Merkmal, woran wir sie erkennen, und das wir auch haben, sey die Taufe und das Abendmahl, und vor allem das Evangelium, wodurch die Kirche offenbar in die Erscheinung falle, und mithin nicht ganz und in allweg im Geiste sey. Noch treffender beschreibe die augsburgische Confession die Kirche als eine Gemeinschaft der Heiligen, in welcher das Evangelium recht gelehrt und die Sakramente recht ausgespendet werden, so daß sie, in wiefern sie nur aus Heiligen bestehen soll, lediglich unsichtbar sey, denn die Heiligen kenne niemand als Gott allein, inwiefern aber doch in ihr gelehrt und getauft und der Leib des Herrn dargereicht werde, es nicht vermieden werden könne, sichtbar zu seyn. Das Wunderliche in der Forderung, daß die Kirche, die nur eine unsichtbare seyn soll, weil nur eine geistige, doch auch eine sinnlich erkennbare seyn müsse, werde durch den Beisatz, daß sie dort sey, wo das Evangelium in rechter Weise gelehrt, und die Sakramente in rechter Weise ausgespendet werden, nur noch vermehrt. Denn entweder sollte aus dem Umstande, daß ein Heiliger, d. h. ein von Gott allein zum Lehramte Zugerichteter (!), predigt, geschlossen werden, daß seine Lehre die rechte sey, oder aber aus seiner rechten Lehre, daß er ein Heiliger sey. Das Erste sey nicht möglich, weil aus einem Ungewißen nichts Gewißes abgeleitet werden möge, das Zweite würde voraussetzen, daß derjenige, der die wahre Lehre Christi kennen zu lernen wünsche, und darum ein Kennzeichen derselben fordere, die wahre Lehre schon besitze, und darum keines Merkmals bedürfe. Es frage jemand doch nur nach der wahren Kirche Christi, weil er zum Besitz der wahren Lehre Christi gelangen möchte, werde ihm also die Antwort ertheilt, dort sey die wahre Kirche, wo die wahre Lehre sey, so werde offenbar eine Antwort gegeben, die nichts anderes als die Frage selbst sey, d. h. es werde Nichts geant-

wortet (S. 420. f.). Mit andern Worten wird hiemit eigentlich gesagt: wenn man einmal die unsichtbare Kirche als die wahre betrachte, so lasse sich kein Merkmal angeben, das auch die sichtbare Kirche als die wahre darstelle, oder in ihrem Zusammenhang mit der unsichtbaren erscheinen lasse. Die Lehre könne ein solches Merkmal nicht seyn, weil derjenige, welcher die wahre Lehre als solche erkennen sollte, die wahre Lehre zuvor schon besitzen müßte. Wenn nun aber, ist hier sogleich zu erwiedern, der Katholik deßwegen behauptet, daß die wahre Lehre nur durch die Vermittlung der Kirche erkannt werden könne, so müßte ja auch, wer die Kirche als die wahre erkennen will, zuvor schon die Idee der wahren Kirche haben, oder ein Merkmal dessen, wornach er fragt. Irgend etwas muß als das Erste vorausgesetzt werden, das als Kriterium der Wahrheit dient, und die Erkenntniß derselben bedingt. Ist nun dieß in Ansehung der Kirche keine Unmöglichkeit, so kann es auch in Ansehung der Lehre nicht anders seyn, wie denn auch keineswegs einzusehen ist, was in der Behauptung Widersprechendes enthalten seyn soll, daß das Evangelium oder Wort Gottes objektiv aus sich selbst d. h. durch die innern und äußern Gründe, die seine Göttlichkeit beweisen, oder durch das in demselben sich aussprechende Zeugniß des heiligen Geistes, und das ihm im Innern des Menschen entgegenkommende Zeugniß des Geistes in seiner Göttlichkeit soll erkannt werden können. Was aber von dem Kriterium der Lehre gilt, gilt auch von dem Kriterium der Gebräuche, und es ist demnach allerdings nicht blos die unsichtbare Kirche die wahre, sondern es kann auch eine sichtbare Kirche geben, die nach bestimmten Merkmalen, die sich in ihr nachweisen lassen, als die wahre zu prädiciren ist. Nur ist dabei zwischen der Kirche in ihrer Objektivität und den einzelnen ihr angehörenden Mitgliedern wohl zu unterscheiden. Denn wenn die Protestanten die wahre Kirche deßwegen eine unsichtbare nennen, weil daraus, daß einer Mitglied der sichtbaren Kirche ist, noch nicht folgt, daß er ein wahrer Christ ist, so bestimmen sie das Wesen der wahren sichtbaren Kirche nicht nach Merkmalen, die auf die Mitglieder der sichtbaren Kirche selbst angewendet werden, sie sagen

nicht, wer dieß oder jenes bekennt und thut, ist ein wahrer Christ, und man kann daher von jedem Einzelnen sagen, ob er ein wahrer Christ und ein Mitglied der wahren sichtbaren Kirche ist, sondern sie sagen ganz objektiv, die wahre Kirche ist nur da, wo das Evangelium und die Sakramente in der rechten Art und Weise sind, diese rechte Art und Weise aber läßt sich aus der Schrift selbst erkennen. Das Evangelium und die Sakramente können allerdings sich nicht erhalten, wenn es nicht in der sichtbaren Kirche auch Mitglieder der wahren Kirche gibt, so lange dieß aber von keinem Einzelnen mit untrüglicher Gewißheit behauptet werden kann, ist es nur die Sache, die als externa nota ecclesiae, ohne alle Beziehung auf die einzelnen Subjekte, die die Kirche bilden, festgehalten werden kann. Ein solches vermittelndes Band muß aber nothwendig angenommen werden *), wenn zwischen der sichtbaren und unsichtbaren Kirche ein wahrer Zusammenhang bestehen, und diese ihre Mitglieder aus jener erhalten soll. Erhellt nun aber hieraus, daß wenn auch die wahre Kirche nur eine unsichtbare ist, gleichwohl von gewißen Merkmalen und Kennzeichen die Rede seyn kann, die auch die sichtbare Kirche als die wahre prädiciren, oder in ihrem Zusammenhang mit der unsichtbaren erscheinen lassen, so sieht man nicht, mit welchem Grunde Möhler gegen die Behauptung der Protestanten polemisirt, daß die wahre Kirche in dem angegebenen Sinne auch eine sichtbare sey, und es scheint sich hinter diese

*) Deßwegen wird in der Apologie der augsb. Confession Art. IV. De eccl. S. 148. ausdrücklich gesagt: Neque vero somniamus nos Platonicam civitatem, ut quidam impie cavillantur. Sed dicimus existere hanc ecclesiam, videlicet, vere credentes ac justos, sparsos per totum orbem, et addimus notas, puram doctrinam evangelii et sacramenta. Et haec ecclesia proprie est columna veritatis. Retinet enim purum evangelium, et ut Paulus inquit, fundamentum, hoc est veram Christi cognitionem et fidem. Ein platonischer Staat, oder eine durchaus unsichtbare würde die Kirche nur dann seyn, wenn es auch an den externae notae fehlen würde, die ihre Realität beurkunden.

Polemik vielmehr die Behauptung zu verstecken, daß die wahre Kirche in einem weit reellern Sinne, als von den Protestanten geschieht, als die sichtbare geltend gemacht werden müsse. Ehe wir aber auf die Erörterung des katholischen Begriffs der Kirche übergehen, müssen wir in Hinsicht des protestantischen Begriffs derselben noch einige Bestimmungen hervorheben, auf welche in der bisherigen Beurtheilung der Möhler'schen Darstellung noch nicht genug Gewicht gelegt werden konnte.

Nach dem protestantischen Begriff der Kirche ist die wahre Kirche unsichtbar, sie ist nur eine Gemeinschaft der Heiligen, und hängt mit der sichtbaren Kirche nur durch gewiße äußere Zeichen und Merkmale zusammen. Deßwegen kann es keine sichtbare Kirche geben, die sich als die allein seligmachende geltend machen könnte, außer sofern sie die objektiven Mittel und Bedingungen der Seligkeit enthält. Da aber die Gemeinschaft mit einer solchen Kirche, in welcher das Evangelium recht gelehrt und die Sakramente recht verwaltet werden, den, der ihr angehört, noch nicht zu einem wahren Mitglied der wahren Kirche macht, so hat diese Gemeinschaft immer nur einen äußern Werth, und es kann für den Einzelnen keine schlechthin bestimmende Auktorität geben, die von der äußern sichtbaren Kirche ausgeht. Der Gesammtheit der Mitglieder, die die sichtbare Kirche bilden, kann eine solche Auktorität nicht zukommen, da es, wie in Ansehung jedes Einzelnen, so auch in Ansehung Aller zusammen, völlig ungewiß ist, ob sie als Mitglieder der sichtbaren Kirche auch Mitglieder der wahren Kirche sind. Die Auktorität der sichtbaren Kirche ist daher immer nur eine menschliche, trügliche, welcher der Einzelne ohne Gefahr des Irrthums in Sachen des Glaubens sich nicht unbedingt unterwerfen kann. Jedes durch die sichtbare Kirche begründete Verhältniß der Abhängigkeit kann nur ein solches seyn, das auf der freien Ueberzeugung des Einzelnen beruht, und es ergibt sich hieraus für jeden Einzelnen in Allem, was sich auf die religiöse Ueberzeugung bezieht, das volle Recht der Selbstständigkeit und Unabhängigkeit von äußerem Zwang. Welchen Werth könnte denn auch an sich schon ein anderes Ver-

hältniß haben, da jeder die Freiheit des Einzelnen aufhebende Zwang nur ein äußeres Verhältniß begründen würde, das über das Innere, wodurch allein die Gemeinschaft mit der wahren Kirche vermittelt werden kann, keine Bürgschaft zu geben im Stande ist. Es begreift demnach die protestantische Lehre von der Kirche, der Begriff der wahren Kirche, welchen sie aufstellt, und was sie über das Verhältniß der sichtbaren und unsichtbaren Kirche lehrt, den höchsten Grundsatz in sich, auf welchem der Protestantismus beruht, den Grundsatz der Glaubens- und Gewissensfreiheit, oder den Grundsatz, daß jeder Einzelne in allem, was sich auf sein Verhältniß zu Gott und Christus bezieht, keiner äußern Vermittlung bedarf, weil auch die durch die sichtbare Kirche gegebene Vermittlung ihn nur von einer menschlichen Auktorität abhängig machen würde. An diesen Grundsatz schließt sich nun aber sogleich jener andere von der ausschließlichen Auktorität der heiligen Schrift an. Die Verwerfung jeder menschlichen Auktorität geht nur von der Anerkennung der Nothwendigkeit aus, sich in Sachen des Glaubens keiner andern, als einer über jede Gefahr menschlichen Irrthums erhabenen, Auktorität zu unterwerfen; an die Stelle der menschlichen Auktorität tritt daher die göttliche und das in der heiligen Schrift enthaltene Wort Gottes ist die einzige und nothwendige Vermittlung des lebendigen Verhältnisses, in welchem der Einzelne zu Gott und Christus stehen soll. Durch dieses Verhältniß des Einzelnen zur Schrift ist jedoch nichts gesetzt, was ihn entweder zu sehr über die Sphäre seiner Subjektivität erhebt, oder zu sehr in derselben abschließt. Das Erstere findet nicht statt, weil es eine durchaus ungegründete Behauptung ist, daß mit dem Grundsatz von der ausschließlichen Auktorität der Schrift auch ein unmittelbares Uebergehen des Inhalts der Schrift auf den Leser angenommen werde, daß der Glaubige mit Ausschluß aller mitwirkenden menschlichen Thätigkeit, sey sie die des Glaubenden selbst, oder anderer Menschen, nur von Gott belehrt werde, und darum untrüglich sey, weil er nur von Gott belehrt, ohne irgend ein menschliches Zuthun, wodurch allein der Irrthum entstehen könnte, schlechthin

rrthumlos für sich allein sey (S. 419. vgl. S. 403. 440.) *).
ur Widerlegung dieser Behauptung, die auch schon deßwegen
anz unprotestantisch wäre, weil der Protestant consequenter
Weise ebenso wenig einen Zustand absoluter Irrthumslosigkeit
nnehmen kann, als er einen Zustand absoluter Unsündlichkeit
nnimmt, und das Göttliche, auch wenn es sich mit der zwei=
elfosesten Zuversicht des Glaubens und der höchsten Ueberzeu=
ungskraft der Wahrheit, wie in Luther selbst, ausspricht,
och immer nur durch das Menschliche vermittelt werden und
n der Form des menschlichen Bewußtseyns sich aussprechen
ßt, ist hier nichts weiter hinzuzusetzen. Aber auch jenes An=
ere, die Besorgniß, daß bei dem freigegebenen Verhältniß des
inzelnen zur Schrift jeder sich zu sehr in seiner eigenen Sphäre
bschließen, und die Objektivität der Wahrheit in der Subjek=
ivität und Vielheit der Individuen untergehen möchte, hat,
o scheinbar es sich darstellen kann, keinen tiefern Grund. Will
nan den Einzelnen, sofern er Glied der Kirche im protestanti=
chen Sinne ist, als eine in sich abgeschlossene, allgenügsame
Monas betrachten (S. 414.), so vergesse man nicht, daß, wo
Monaden sind, auch eine prästabilirte Harmonie ist. Man
nüßte ein sehr schwaches Vertrauen zu der sich von selbst auf=
ringenden objektiven Macht der Wahrheit und der Empfäng=
ichkeit des menschlichen Gemüths für dieselbe, oder zu dem
n der christlichen Kirche waltenden göttlichen Geiste haben,
venn man glauben wollte, die Erkenntniß der christlichen Wahr=
eit und die Erforschung des wahren Sinnes der Schrift könne
emals so schwankend und zweifelhaft werden, daß die Einheit
und Gemeinschaft des Glaubens völlig unmöglich wäre. Die
Geschichte der protestantischen Kirche hat in ihrem ganzen Ver=

*) S. 440. wird sogar gesagt, Luther habe den Christen zu einem in sich selbst abgeschlossenen, allgenügsamen, alle seine höhere Bedürfnisse aus eigener innerer Geistesfülle befriedigenden Wesen gemacht, wie wenn Luther sowohl die Wahrheit der sichtbaren Kirche, als auch jede Beziehung des historischen Christenthums auf den Menschen geläugnet hätte.

lauf seit ihrem ersten Beginne bisher das Gegentheil bewiesen. So wenig alle Versuche, dergleichen auch in der protestantischen Kirche oft genug im Widerspruch mit den wahren Principien derselben gemacht wurden, durch äußere Mittel eine allgemeinere Uebereinstimmung zu erzwingen, jemals den gewünschten Erfolg haben konnten, so wenig hat die größte Freiheit des Glaubens und Gewissens die Einheit und Uebereinstimmung des Glaubens, soweit sie, wofern wir nur das Wesentliche vom Unwesentlichen zu unterscheiden wissen, als objektive Grundlage einer kirchlichen Gemeinschaft nöthig ist, aufgehoben. So oft das Princip der Trennung und subjektiven Willkühr über das Princip der Einheit das Uebergewicht zu erhalten schien, hat das nie verschwundene gesunde Leben der Kirche immer wieder von selbst die wünschenswerthe Abhülfe gebracht. Perioden der Auflösung und Zerrissenheit erscheinen auf dem Standpunkte der höhern Betrachtung nur als Durchgangsmomente zur vollkommenern Realisirung der Idee der Kirche, und in der größten Freiheit der individuellen Richtung hat sich immer auch wieder das Bedürfniß der Gemeinschaft herausgestellt. Wie läßt sich daher die Möglichkeit desselben in Zweifel ziehen, da es die Wirklichkeit bezeugt? „Das Bedürfniß der Gemeinschaft, sagt Möhler (S. 413.), welches in jedem Menschen sich ausspricht, und in dem Christen am lebhaftesten hervortritt, wird ganz unbegreiflich, wenn ein jeder für sich, einem Gotte gleich, alles weiß, alle Wahrheit und alles Leben in sich selbst besitzt, sich selbst nach jeder Beziehung in allweg genügt. Alles gemeinsame Leben entsteht und besteht nur durch das Gefühl oder die klare Erkenntniß der Bedürftigkeit und Mangelhaftigkeit unserer selbst, und die dadurch bedingte Einsicht, daß nur in der Verbindung und dem engsten Anschließen an andere die eigene Beschränktheit gehoben werden könne. Aus Luthers Auffassung des Christen läßt sich nicht einmal mehr begreifen, warum dieser auch nur eines Lehrers bedarf, und warum eine Gemeinde, von welcher jedes einzelne Glied zur Befriedigung aller seiner Bedürfnisse hinlängliche Kraft besitzt, einen solchen aufstellen

solle" *). Die einfachste Antwort hierauf liegt in der Hinweisung auf die faktische Realität der Geschichte, und es kann

*) In bitterm Tone läßt sich Möhler aus Veranlassung des Obigen (S. 411.) über Luther's Schrift an die böhmischen Brüder (De instituendis ministris ecclesiae ad clarissimum senatum Pragensem Bohemiae vom J. 1523.) vernehmen. Die eckelhafteste Volksschmeichelei wird dieser in ächt demagogischer Weise geschriebenen Schrift schuldgegeben. Es ist allerdings nicht zu läugnen, die Ausdrücke sind nicht sehr zierlich, in welchen Luther von der katholischen Ordination als einer bloßen Schmiererei und Schererei spricht (doch mehr nur in der teutschen Uebersetzung des Paulus Speratus Walch. Ausg. Bd. X. S. 1809., an die sich Möhler hier hält, die Ausdrücke des lateinischen Originals unctio, unctura, rasura, nehmen sich schon besser aus), und es muß sich dadurch jeder, der einmal das Wesen des Christenthums in solche Dinge zu setzen gewohnt ist, tief verletzt fühlen, um so gründlicher hat dagegen auch Luther den Begriff des allgemeinen christlichen Priesterthums entwickelt, und eben dieß ist es, woran Möhler den größten Anstoß nimmt. Worin jedoch die demselben so eckelhafte Volksschmeichelei besteht, kann am besten folgende Stelle zeigen, in welcher Luther den Hauptinhalt seiner Schrift zusammenfaßt (Opp. lat. Ed. Jen. T. II. S. 553.): Quodsi rasuram, unctionem et longam tunicam tantum possunt ostendere pro suo sacerdotio, permittimus illis gloriari in his sordibus, scientes facile, vel porcum vel truncum posse radi, ungi et longa tunica indui. Nos in hoc stamus, non esse aliud verbum Dei, quam quod omnibus christianis annunciari praecipitur, non esse alium baptismum, quam quem quilibet christianus conferre potest, non esse aliam memoriam coenae dominicae, quam ubi quilibet christianus facere potest, quod Christus facere instituit, non esse aliud peccatum, quam quod quilibet christianus ligare et solvere debet, nec esse aliud sacrificium, quam corpus cujuslibet christiani, non posse orare, nisi solum christianum, non debere judicare de doctrina, nisi christianum. Haec autem sunt sacerdotalia et regalia. Aut ergo Papistae alia officia sacerdotum ostendant, aut sacerdotium resignent. Rasura,

daher nur als ein eigener Gedanke erscheinen, einer schon drei Jahrhunderte bestehenden kirchlichen Gemeinschaft die Möglichkeit der Existenz abzusprechen, oder sie nur aus einer unerklärbaren Inconsequenz ableiten zu wollen. Ohne uns durch solche Bedenklichkeiten in dem Glauben an die Realität der Kirche irre machen zu lassen, dürfen wir daher als das Eigenthümliche der protestantischen Lehre von der Kirche betrachten, daß sie das Verhältniß des Einzelnen zu Gott und Christus durch keine andere Auktorität als die der heiligen Schrift vermittelt werden läßt, und so wenig sie irgend etwas ausschließen will, was durch menschliche Mitwirkung und die kirchliche Gemeinschaft die Erkenntniß und Wirksamkeit des göttlichen Worts fördern kann, doch in letzter Beziehung neben der heiligen Schrift keine andere Grundlage der kirchlichen Gemeinschaft anerkennen kann, als die Unmittelbarkeit der freien religiösen Ueberzeugung des Einzelnen.

Besteht aber hierin das Wesentliche der protestantischen Lehre von der Kirche und von dem Verhältniß, das sie zwischen der sichtbaren und unsichtbaren Kirche annimmt, so kann sich auch der Gegensatz der katholischen und protestantischen Lehre von der Kirche auf nichts anderes so sehr beziehen, als eben darauf. In demselben Verhältniß, in welchem die protestantische Lehre das wahre Wesen der Kirche nur in der sichtbaren Kirche finden kann, muß die katholische der sichtbaren den wah-

---

unctura, vestitura, aliisque hominum superstitione introductis ritibus nihil movemur, etiamsi angelus de coelo tradiderit, multo minus si antiquus usus, multorum opinio et recepta auctoritas sic sentiat. Wem freilich Alles, was in diesem Sinne von allgemeinen Menschen- und Christenrechten gesprochen wird, nur als die eckelhafteste Volksschmeichelei in die Ohren klingt, ein solcher ist gewiß nicht genug zu bedauren über den unendlichen Schmerz, mit welchem ihn die Beeinträchtigung erfüllen muß, die der hierarchische Absolutismus durch die Reformation erlitten hat, und, wie wir hoffen wollen, mit Gottes Hülfe auch noch ferner erleiden wird.

n Charakter der Kirche beilegen. Dieß zeigt sich auch sogleich utlich genug in der ganzen von Möhler gegebenen Darstellung *) der katholischen Lehre von der Kirche und von der Un=

*) Die Untersuchung Möhler's zerfällt in zwei Haupttheile, die nähere Darstellung: 1) wie sich in der von Christus gegründeten Gemeinde sein Wort erhält und fortpflanzt, und jeder einzelne Mensch in den ungezweifelt wahren Besitz der christlichen Lehre gelangen kann (S. 358—394.), 2) wie die Gemeinschaft an den von Christus angeordneten Apostolat geknüpft ist (S. 394—401.). Vorangeschickt wird (S. 337 — 358.) noch eine nähere Entwicklung der Hauptsätze, auf welchen alles Andere ruhe, eine ausgeführtere Darstellung der letzten Gründe der hohen Verehrung, die die Katholiken dieser Kirche widmen. Die Idee der Gemeinschaft befriedige 1) die Gefühle und die Einbildungskraft des Katholiken (das Schöne sey ja eben die erscheinende sich verkörpernde Wahrheit), 2) seine Vernunft, denn seine Idee der Kirche entspreche a) dem Begriffe der christlichen Kirche (wie Christus Einer, und sein Werk in sich selbst Eins, wie es hiernach nur Eine Wahrheit gebe, so könne er auch nur Eine Kirche gewollt haben), b) dem Zweck der Offenbarung, welcher eine Kirche verlange, wie der Katholik sie sich denke, also nur Eine, die zugleich nothwendig sichtbar sey: wäre die Verkörperung der Wahrheit nur momentan gewesen, so wäre der Zweck der Offenbarung in Christus entweder gar nicht oder nur sehr unvollständig erreicht worden, die Auktorität der Kirche sey darum nothwendig, wenn Christus selbst eine wahre schlechthin bestimmende Auktorität für uns seyn soll: nur ein falscher nichtiger Idealismus könne die Auktorität der Kirche von der Auktorität Christi trennen; 3) den Katholiken empfehle ihre Auffassung der Kirche der Einfluß, den sie auf die Bildung und Richtung des Willens, auf die religiös-sittliche Veredlung des ganzen Menschen habe. Die Entwicklung ächter Religiosität sey durch die Kirchlichkeit bedingt, ohne äußere Bande gebe es auch keine wahre geistige Verbindung, so daß die Idee einer blos unsichtbaren allverbreiteten Gemeinschaft ein unfruchtbares unnützes Gebilde der Einbildungskraft und verirrter Gefühle sey. Der Stifter der Kirche verbreite sich Joh. 17, 20. über die Einheit und Sichtbarkeit der Gemeinschaft der Seini=

sichtbarkeit und Sichtbarkeit der Kirche, obgleich mit derselben Kunst, mit welcher Möhler in Beziehung auf die protestan-

gen: ebenso bewunderswerth rede der Apostel Paulus 1 Kor. 12. Eph. 4, 16. 2, 15. 4, 4. 5. 6. 14. von der durch Christus gestifteten Gemeinschaft. Bei allem diesem soll aber doch nicht verkannt werden, daß diesem Ideale noch nirgends auf Erden eine Wirklichkeit entsprochen habe, nur könne dieß die Verehrung des Katholiken gegen die Kirche nicht schwächen: die Kirche als Institution Christi habe nie geirrt, sey nie böse geworden, verliere nie ihre Kraft, die auch stets sich bewährt habe. Es genügt hier diese kurze Andeutung des Ideengangs in dem bezeichneten Abschnitt; einer genauern Würdigung der in demselben enthaltenen Ideen können wir hier überhoben seyn, indem das von Möhler Ausgeführte theils das Eigenthümliche und Wesentliche des katholischen Begriffs der Kirche noch nicht ausdrückt, somit auch vom Protestanten unbedenklich angenommen werden kann, theils, sofern es denselben bereits in sich enthält, unter andern bestimmteren Gesichtspunkten aufgefaßt werden muß, wie in der obigen Entwicklung versucht worden ist. Wie wenig die Behauptungen Möhler's in der vagen Allgemeinheit und Unbestimmtheit, in welcher sie hier aufgestellt werden, zum Ziele treffen, mag der Eine Satz beweisen, welcher S. 345. weiter ausgeführt wird: Auktorität bedarf zu ihrer Vermittlung der Auktorität: daraus soll unmittelbar folgen: Ist die Kirche (im katholischen Sinn) die Christum vertretende Auktorität nicht, so löst sich alles wieder in Dunkelheit, Unsicherheit, Zweifel, Verzerrung und Un- und Aberglauben auf, die Offenbarung ist wie keine, verfehlt ihren eigenen Zweck, und muß sofort selbst in Frage gestellt und zuletzt geläugnet werden. Es ist dieß der gewöhnliche Weg, auf welchem die neuern katholischen Theologen die Idee der Kirche zu deduciren suchen, indem sie von einem absoluten Zweck (der Offenbarung in Christus) ausgehen, von dem Zweck zu den zur Realisirung desselben nothwendigen Mitteln fortschreiten, somit von der Idee des Zwecks auf die Realität des Mittels und von der Realität des Mittels auf die Realität des Zwecks schließen. Wie schwach ist aber diese Argumentationsweise durch den von Möhler vorangestellten allgemeinen Satz begründet, daß Aukto-

-che Lehre die Annahme einer sichtbaren Kirche neben der un-sichtbaren als eine Inconsequenz darzustellen bemüht ist, nun -r Voraussetzung begegnet wird, daß das von den Katholi-n auf die sichtbare Kirche gelegte Gewicht dem Begriffe der -sichtbaren Kirche Eintrag thue. Diese Zweideutigkeit zeigt -h schon in der Deduktion, in welcher Möhler die Sicht-arkeit der Kirche aus der Menschwerdung des göttlichen Worts -leitet, um uns auf diesem Wege ganz unvermerkt in die ka-tholische Sichtbarkeit der Kirche hineinzubringen. Das Wort sey -leisch geworden, der Geist habe sich in sichtbaren Gestalten -f die Jünger Christi herabgelassen, die von dem Erlöser uns -rdiente Kraft werde in sichtbaren Zeichen, in den Sakramen-n, den Glaubigen dargeboten, die Predigt seiner Lehre habe -ner sichtbaren menschlichen Vermittlung bedurft u. s. w. So -y denn von diesem Gesichtspunkt aus die sichtbare Kirche der -ter den Menschen in menschlicher Form fortwährend erschei-nde, stets sich erneuernde, ewig sich verjüngende Sohn Got-s, die objektiv gewordene christliche Religion, ihre lebendige -arstellung. Indem das von Christus ausgesprochene Wort -dieses in seiner weitesten Bedeutung genommen) mit seinem -eist in einen Kreis von Menschen eingegangen, und von den-selben aufgenommen worden sey, habe es Gestalt, Fleisch und -lut angenommen, und diese Gestalt sey eben die Kirche, wel-

rität durch Auktorität vermittelt werden müße? Vermittelt auf diese Weise die Auktorität der Kirche die Auktorität Christi, so bedarf ja die Auktorität der Kirche selbst wieder einer vermittelnden Auktorität, und die Vermittlung der Auktorität durch Auktorität geht ins Unendliche fort. Ist nun klar, daß man auf diesem Wege nicht zum Ziele kommt, daß der Begriff der Kirche durch einen solchen regressus in infinitum sich selbst aufhebt, so muß etwas schlechthin Gegebenes seyn, das zur Vermittlung der Auktorität Christi genügt. Was könnte aber dieß anders seyn, als die heilige Schrift, die nicht deßwegen, weil Auktorität durch Auktorität vermittelt werden muß, sondern weil sie die einzige objektive göttliche Auktorität ist, auch die einzige objektive Vermittlung mit Christus ist?

che somit als die wesentliche Form der christlichen Religion selbst von den Katholiken betrachtet werde. In der Verbindung mit Christus sey daher die Kirche unverirrlich und irrthumslos, nicht aber der Einzelne, weil der Katholik den Einzelnen immer nur als Glied des Ganzen auffasse. In eben diesem Zusammenhang ist sodann auch von dem von Christus eingesetzten Episcopat, Apostolat oder Primat die Rede, als dem sichtbaren Organ Christi. Wie in Christus Göttliches und Menschliches verbunden sey, so sey auch in Beziehung auf die Kirche das Sichtbare von dem Unsichtbaren nicht zu trennen, das Göttliche sey allerdings das Unfehlbare, ewig Untrügliche, aber auch das Menschliche sey unfehlbar und untrüglich, weil das Göttliche ohne das Menschliche für uns nicht existire (S. 335. f.).

Es wird niemand läugnen, daß, wie die Erscheinung Christi selbst eine sichtbare oder historische ist, so auch die von ihm gestiftete Kirche eine sichtbare ist, und sich auf dem Wege der historischen Entwicklung immer mehr zur sichtbaren gestaltet hat, aber ebenso klar ist auch, daß es sich hier nicht um die Frage handelt, ob die Kirche eine sichtbare ist, auch nicht um die Frage, ob in der Kirche als einer menschlichen Gemeinschaft etwas Göttliches ist, sondern nur um die Frage, ob die sichtbare Kirche auch die wahre ist, und in einem solchen Sinne die wahre, daß, wer der sichtbaren Kirche angehört, schon deßwegen auch ein Mitglied der wahren Kirche ist? In Beziehung auf diese Frage nun können die Katholiken aus der Alternative nicht herauskommen: entweder müssen sie den protestantischen Begriff der Kirche anerkennen, somit zugeben, daß die wahre Kirche, sobald davon die Rede ist, welche Mitglieder ihr angehören, nur die unsichtbare ist, oder sie müssen, wenn die sichtbare Kirche auch die wahre seyn soll, auch gestehen, daß sie den Begriff der wahren Kirche nur nach äußern Merkmalen bestimmen können. Beides aber verbinden zu wollen, ist klarer Widerspruch, und die Kunst, mit welcher Möhler jenes Geständniß zu verhüllen suchte, kann ihren Zweck um so weniger erreichen, da es sowohl von andern katholischen

eologen als auch symbolisch offen ausgesprochen worden ist.
r römische Katechismus sagt I. 10, 7.: In ecclesia militante
) sunt hominum genera, bonorum et improborum: et im-
ibi quidem, eorundem sacramentorum participes, eandem
que, quam boni, fidem profitentur, vita ac moribus dissi-
es, boni vero in ecclesia dicuntur ii, qui non solum fidei
fessione et communione sacramentorum, sed etiam spiritu
tiae et caritatis vinculo inter se conjuncti et colligati sunt.
Bonos igitur et improbos ecclesia complectitur, quemad-
dum et divinae literae et sanctorum virorum scripta testan-
. Gehören auch Gottlose zur Kirche und zwar zur sichtba-
Kirche als der wahren (da nicht von einer sichtbaren und
ichtbaren, sondern nur von einer streitenden und triumphi-
den Kirche als einer und derselben die Rede ist), so kann
Wesen der Kirche nur nach äußern Merkmalen bestimmt
den, nicht nach innern. Mitglieder der sichtbaren Kirche,
der wahren, sind daher alle, welche durch die professio fi-
und die communio sacramentorum unter sich verbunden sind,
zu Bellarmin als drittes Merkmal auch noch die subjectio
legitimum pastorem, romanum pontificem, rechnet (De ec-
l. milit. L. III. c. 2.). Wenn nun dabei auch zugegeben wird,
die Gottlosen wenigstens nicht in demselben Sinne Glieder
wahren Kirche sind, wie die Frommen, so sind doch beide
hre Glieder der wahren Kirche, und das Hauptgewicht kann
her immer nur auf die äußern Merkmale der Gemeinschaft
t der Kirche gelegt werden. Bellarmin sagt daher a. a. O.
adezu: Hoc interest inter sententiam nostram et alias om-
s, quod omnes aliae requirunt internas virtutes ad consti-
ndum aliquem in ecclesia, et propterea ecclesiam invisibi-
n faciunt, nos autem, etsi credimus in ecclesia inveniri om-
s virtutes, fidem, spem, caritatem et ceteras, tamen, ut ali-
is absolute dici possit pars verae ecclesiae, de qua scriptu-
loquuntur, non putamus requiri ullam internam virtutem,
tantum externam professionem fidei et sacramentorum com-
nionem, quae sensu ipso percipitur. Ecclesia est enim coe-
hominum ita visibilis et palpabilis, ut est coetus populi

romani, vel regnum Galliae aut respublica Venetorum. Diese Bestimmung müsse festgehalten werden, zeigt Bellarmin c. 10. weiter, wenn anders ein Gegensatz zwischen den Katholiken und Protestanten in dieser Lehre soll angenommen werden können. Lutherani et Calvinistae signa visibilia quaedam et externa ecclesiae statuunt, nimirum praedicationem verbi Dei et sacramentorum administrationem, et constanter docent, ubicunque haec signa conspiciuntur, ibi esse etiam veram Christi ecclesiam. Quia tamen solos justos et pios ad ecclesiam veram pertinere volunt, et nemo potest certo scire, qui sint vere justi et pii inter tam multos, qui justitiam et pietatem exterius prae se ferunt, cum certum sit multos ubique esse hypocritas et falsos fratres, idcirco nostri recte concludunt, eos facere ecclesiam invisibilem. Porro Lutheranis et Calvinistis justitia in sola fide consistit, idemque est apud eos, ecclesiam esse coetum justorum et piorum, et esse coetum vere credentium, quis non igitur videt, nos cum illis plane convenire, si omnes illos ab ecclesia excludamus, qui veram fidem in corde non habent? Hiermit verbindet Bellarmin folgendes Argument, um zu zeigen, daß die wahre Kirche nur eine sichtbare seyn könne: Necesse est, ut nobis certitudine infallibili constet, qui coetus hominum sit vera Christi ecclesia; nam cum scripturae, traditiones, et omnia plane dogmata ex testimonio ecclesiae pendeant, nisi certissimi simus, quae sit vera ecclesia, incerta erunt prorsus omnia. At non potest certitudine infallibili nobis constare, quae sit vera ecclesia, si fides interna requiritur in quolibet membro, seu parte ecclesiae, quis enim certo novit, in quibus sit ista fides? Non igitur fides aut aliquid aliud invisibile et occultum requiritur, ut quis aliquo modo pertineat ad ecclesiam. Die lutherische Bestimmung könne nicht genügen, weil man sonst bei keinem Theile, keiner Repräsentation der Kirche, die wahre vorauszusetzen berechtigt sey. Si non scimus distincte, qui sint, qui ecclesiam constituunt, non tam sciemus, quae sit ecclesia, quam ubi sit, seu potius ubi lateat ecclesia, quod quidem non satis est ad ecclesiae visibilitatem salvandam. Die wahre Kir-

che muß sich also auch als eine äußere und sichtbare nachweisen lassen, und zwar nicht blos in objektiver, sondern auch in subjektiver Beziehung, man muß nicht blos wissen, welche Merkmale zu ihrem Wesen gehören, sondern auch, welche Mitglieder sie bilden, wenn man über sie vollkommene Gewißheit haben will. Nur unter dieser Voraussetzung kann jeder wissen, woran er sich in Ansehung seines Heils zu halten hat. Es stellt sich uns hier der bestimmteste Gegensatz der beiden Lehrbegriffe dar, da der Katholik jeden Einzelnen die Erkenntniß der wahren Lehre nur von der wahren Kirche empfangen läßt, der Protestant aber jeden nur auf seine eigene unmittelbare und freie Ueberzeugung von der Wahrheit zurückverweist. Ist aber die wahre Kirche eine sichtbare in demjenigen Sinne, in welchem der Katholik ihre Sichtbarkeit bestimmen muß, wenn, wie Bellarmin sehr richtig bemerkt, zwischen beiden Kirchen noch ein Gegensatz des Begriffs stattfinden soll, so können es nur die angegebenen äußern Merkmale seyn, nach welchen die Gemeinschaft mit der wahren Kirche beurtheilt wird, und Gute und Böse sind daher, wenn auch auf verschiedene Weise, doch auch wieder in einem und demselben Sinne wahre Mitglieder der wahren Kirche, wofern sie sich nur zum Glauben der Kirche bekennen, an den Sakramenten theilnehmen und dem Oberhaupt der Kirche gehorchen. Was außerdem noch hinzukommt, ist zwar recht und gut, aber es ist kein wesentliches Erforderniß, nichts, was so sehr als Bedingung anzusehen wäre, daß man nicht auch ohne dasselbe ein wahres Mitglied der wahren Kirche seyn könnte. Es verhält sich also mit dieser Lehre völlig ebenso wie mit der Lehre vom opus operatum. Das jedenfalls zureichende Minimum ist ein bestimmtes äußeres Verhalten; die innere Würdigkeit, wenn sie etwa hinzukommt, ist im Grunde nur ein opus supererogationis.

Der auf diese Weise bestimmte katholische Begriff der Kirche, nach welchem die wahre Kirche nothwendig eine sichtbare ist, und deßwegen auch alle Prädikate, die der Protestant nur der unsichtbaren Kirche beilegen kann, der sichtbaren zukommen, setzt den Einzelnen in ein Verhältniß der Abhängigkeit von der

Kirche, das durch die beiden Lehren von der Tradition und von der bischöflichen oder päpstlichen Gewalt seine weitere Bestimmung erhält. Die eine dieser beiden Lehren stellt die ideale, die andere die reale Seite dieses Verhältnisses dar.

Bei der Darstellung der Lehre von der Tradition hebt Möhler zuerst eine Seite hervor, mit welcher sich auch der Protestant sehr gern befreundet. Er definirt die Tradition im subjektiven Sinne des Worts als den eigenthümlichen in der Kirche vorhandenen und durch die kirchliche Erziehung sich fortpflanzenden christlichen Sinn, welchem als Gesammtsinne die Auslegung der heiligen Schrift anvertraut sey, als das fortwährend in den Herzen der Glaubigen lebende Wort, das Gesammtverständniß, oder das kirchliche Bewußtseyn. Soll dadurch und durch die weitere Ausführung (S. 358. f.) nur dieß gesagt werden, daß nur der in der Kirche waltende göttliche Geist das rechte Verständniß der Schrift öffne, daß zur tiefern Auffassung ihres Inhalts ein Sinn gehöre, der sich allein in der Mitte des kirchlichen Lebens bilden könne, so ist hiemit eine Wahrheit ausgesprochen, die in der protestantischen Kirche stets anerkannt worden ist. Auch der allgemeinere Gesichtspunkt, von welchem aus Möhler den Begriff der Tradition aufgefaßt wissen will, daß ein jedes Volk sich eines besondern, in sein tiefstes, geheimstes Daseyn eingeprägten Charakters erfreue, welcher es von allen übrigen Völkern unterscheide, und sich im öffentlichen und häuslichen Leben, in Kunst und Wissenschaft, kurz nach allen Beziehungen hin eigenthümlich ausprägе, daß dieser Charakter gleichsam der schützende Genius, der leitende Geist, der von den Stammvätern hinterlassen wurde, der belebende Hauch des Ganzen als solchen sey, auch dieser Gesichtspunkt liegt dem Protestanten so nahe als dem Katholiken, und Möhler selbst macht davon auf die lutherische Kirche eine Anwendung, aus welcher deutlich erhellt, daß das Princip der Tradition, wenn auch unbewußt, doch in Hinsicht des Einflusses, welchen es ausübte, der lutherischen Kirche nie fremd geblieben ist. Die symbolischen Lehrentwicklungen der lutherischen Kirche (wird S. 363. gesagt) seyen, im Ganzen

genommen, so sehr im Geiste derselben gehalten, daß sie auf den ersten Anblick von dem Beobachter als ächt lutherisch erkannt werden müssen, mit dem sichersten Lebensgefühle seyen die majoristischen, synergistischen und andere Meinungen als todbringend, und, von Luthers Geiste aus betrachtet, als unwahr von dem Vereine, dessen belebendes Princip er geworden, ausgeworfen worden, und die Gemeinde, die der Reformator von Wittenberg bildete, habe sich als untrügliche Auslegerin seines Worts bewiesen. In diesem Sinne kann die Idee der Tradition als leitendes Princip keiner dogmatischen und kirchlichen Richtung abgesprochen werden, die von einem bestimmten Princip aus sich organisch fortentwickelt, und in allen Erscheinungen, die sich in ihrem Kreise darstellen, in einem steten Zusammenhang sich fortbewegt, und einen sich gleichbleibenden Charakter ausprägt. So gewiß die beiden einander entgegenstehenden Systeme, das katholische und das protestantische, sich nur in der durch ihr Princip vorgeschriebenen eigenthümlichen Richtung entwickeln und ausbilden können, so gewiß muß auch jedem ein eigenthümlicher traditioneller Charakter, ein den einzelnen Erscheinungen zu Grunde liegendes und sie bedingendes Gesammtbewußtseyn zugeschrieben werden, und wir können daher auch darin Möhler noch Recht geben, daß, wenn Mißverständnisse und Verirrungen, woran es nicht fehlen kann, entstehen, das göttliche Wort gegen bestehende irrige Auffassungen zu sichern ist, das Gesammtverständniß gegen das des Individuums entscheiden, und als Grundsatz gelten muß, daß die Kirche die heilige Schrift erklärt. Sobald einmal zugegeben ist, daß jede kirchliche Gemeinschaft auf einem eigenthümlichen Princip beruhen muß, liegt darin von selbst auch die Anerkennung, daß alles Einzelne und Individuelle seine Wahrheit nur darin hat, daß sich in ihm das allgemeine Princip, durch welches alles Einzelne bestimmt und beherrscht werden muß, in einer besondern Erscheinung darstellt. Es ist jedoch von selbst klar, daß sich auf diesen allgemeinen Begriff der Tradition der zwischen beiden Lehrbegriffen in der Lehre von der Tradition bestehende Gegensatz nicht beziehen kann.

Beide sind in demselben noch vollkommen Eins, und der Gegensatz entsteht erst dadurch, daß die katholische Kirche dem allgemeinen abstrakten Begriff mehr und mehr eine concrete Gestalt gibt. Die Inhaberin und Trägerin der Tradition ist die Kirche, die Kirche selbst aber ist die größere oder geringere Zahl von Individuen, die in den verschiedenen Perioden der Kirche und besonders bei wichtigern Veranlassungen als die Repräsentanten der Gesammtheit angesehen wurden. Den Inhalt der Tradition macht also die Reihe jener Bestimmungen aus, die von den jedesmaligen Repräsentanten der Kirche aufgestellt worden sind, in welchem Sinne Möhler selbst die Tradition im objektiven Sinn als den in äußerlichen historischen Zeugnissen vorliegenden Gesammtglauben der Kirche durch alle Jahrhunderte hindurch definirt (S. 362.). Der Begriff der Tradition erhält dadurch zwar seinen bestimmteren Inhalt, je specieller aber der Inhalt ist, desto mehr dringt sich die Frage auf, ob das Einzelne, worauf die Tradition angewandt wird, mit Recht als Ausdruck des Gesammtbewußtseyns der Kirche betrachtet werden kann?

Die Tradition, in dem der katholischen Kirche eigenthümlichen Sinne, faßt Möhler vorzugsweise aus dem Gesichtspunkt eines zur Schrift nothwendig hinzukommenden Erklärungsprincips auf. Die Tradition sey das kirchliche Bewußtseyn, oder das lebendige Glaubenswort, nach welchem das schriftliche auszulegen und zu verstehen sey. Die Erblehre enthalte in diesem Sinne nichts anderes, als die Schriftlehre, beide seyen ihrem Inhalte nach Eins und dasselbe. Außerdem aber, behaupte die katholische Kirche, sey ihr noch manches von den Aposteln überliefert, was die heil. Schrift entweder gar nicht enthalte, oder nur andeute. Auf die Unterscheidung dieser beiden Arten von Tradition beziehen sich die Beweise, durch welche Möhler die Nothwendigkeit der Tradition darzuthun sucht. Zur Rechtfertigung der Tradition im erstern Sinne stellt sich Möhler auf denselben Standpunkt, auf welchem schon die ältesten Kirchenlehrer, die den Begriff der Tradition entwickelten, Tertullian und Irenäus, den von ihnen

bekämpften Häretikern gegenüber stunden. Der Hauptgrund für die Nothwendigkeit einer neben und über der Schrift stehenden Tradition ist die Unzulänglichkeit der Schrift, sich durch sich selbst zu rechtfertigen, sobald über den wahren Sinn der Schrift ein Streit entsteht, dasselbe Argument, das die katholische Kirche zu allen Zeiten als die kräftigste Stütze ihres Dogmas von der Tradition geltend gemacht hat. In diesem Sinne wird das Hauptargument für die Tradition in folgende Sätze zusammengefaßt (S. 369.): „Wer seinen Glauben nur auf die heilige Schrift gründet, d. h., auf das Ergebniß seiner exegetischen Studien, hat keinen Glauben, kann keinen haben, und kennt das Wesen desselben nicht. Muß er nicht stets bereit seyn, sich eines Andern belehren zu lassen, muß er nicht die Möglichkeit annehmen, daß durch gründlichere Schriftforschung ein ganz anderes Ergebniß gewonnen werden könne, als was er bereits gewonnen hat? Der Gedanke an diese Möglichkeit läßt schon keinen in sich entschiedenen, völlig zweifellosen, felsenfesten Glauben, der allein den Namen des Glaubens verdient, aufkeimen. Wer da sagt: „Dieß ist eben mein Glaube“ hat keinen Glauben. Glauben, Einheit des Glaubens, Universalität des Glaubens, sind Ein und dasselbe, sind nur verschiedene Ausdrücke desselben Begriffs. Wer wahrhaft glaubt, glaubt auch zugleich, daß er die Lehre Christi festhalte, daß er den Glauben mit den Aposteln theile, und mit der von dem Erlöser gestifteten Kirche, daß es nur Einer sey durch alle Zeiten und der allein wahre. Dieser Glaube ist auch allein vernünftig und des Menschen würdig, jeder andere sollte sich ein Dafürhalten nennen, und in praktischer Beziehung eine völlige Unmacht.“ Sollte aber dieser Glaube, wenn er aus der Schrift nicht gewonnen werden kann, um so sicherer aus der Tradition gewonnen werden können? So sehr es im Interesse der katholischen Kirche liegt, die Schwierigkeiten der Schrifterklärung hervorzuheben, und so viel scheinbares in dieser Beziehung gesagt werden mag, so unhaltbar erscheint doch bei näherer Betrachtung diese Grundlage des Traditionsbegriffs. Ist denn wirklich die Verschiedenheit und Verwirrung in der Schrifterklärung so groß, wie die katholischen

Theologen behaupten? Zeigt sich nicht, so sehr auch die Meinungen im Einzelnen divergiren, doch im Ganzen immer auch wieder eine Uebereinstimmung, die das Wesentliche des christlichen Glaubens nicht in Zweifel ziehen läßt? Und je mehr in der protestantischen Kirche insbesondere die Grundsätze der Schrifterklärung berichtigt und festgestellt werden, desto weniger läßt sich ein Fortschreiten verkennen, das die gegründete Hoffnung gewährt, die noch stattfindenden Differenzen werden sich in immer größerem Umfange ausgleichen, und in einem Ergebnisse vereinigen, das der Willkühr subjektiver Meinungen einen immer geringern Spielraum offen läßt. Sollte aber auch dieses Ziel der divergirenden Richtungen noch in weiter Ferne liegen, gewiß ist doch, daß in keinem Falle die Tradition einen genügenden Ersatz für das gewähren kann, was in Beziehung auf die Schrift noch vermißt wird, und es ist keine seltene Erscheinung, daß katholische Theologen selbst, während sie aus der Unzulänglichkeit der Schrift die Nothwendigkeit der Tradition zu erweisen suchen, unwillkührlich auf die Anerkennung der Wahrheit zurückgeführt werden, daß der feststehende objektive Haltpunkt doch nur in der Schrift gegeben sey. Möhler selbst argumentirt an einem andern Ort *) auf folgende Weise: „Wäre das zu jeder Zeit verkündete lebendige Evangelium nicht jedesmal auch ein geschriebenes geworden, hätte sich also die Tradition nicht auch zugleich verkörpert, so wäre kein historisches Bewußtseyn möglich, wir lebten in einem traumartigen Zustand, ohne zu wissen, wie wir geworden sind, ja selbst auch ohne zu wissen, was wir sind, und seyn sollen. Weil die Kirche und die einzelnen ihrer Glieder die Identität ihres christlichen Bewußtseyns mit dem aller Zeiten nicht nachweisen könnten, käme uns das unsrige selbst zweifelhaft vor, wir hätten keine Gewißheit, ob es das christliche wäre, wir stünden abgerissen da, und eben deßwegen haltlos. Ja, es gäbe eben darum keine Kirche, denn dieser ist, wie die Einheit

*) In der Schrift: Ueber die Einheit in der Kirche. Tübingen 1825. S. 57. 60.

des innern Lebens, so auch die Stetigkeit des Bewußtseyns dieser Einheit bei allen wechselnden Zuständen ihrer Existenz schlechthin nothwendig, was sie als eine moralische Person durch ihr Gedächtniß (so mögen wir auch die verkörperte Tradition nennen) muß erweisen können. Indem aber durch die Tradition nachgewiesen werden kann, wie der christliche Geist zu allen Zeiten sich ausgesprochen hat, und daß er immer als derselbe sich ausgesprochen hat, so wird es zuverläßig, welches die rechte Auffassung der christlichen Lehre sey, nämlich die allezeit gewesene. Wäre auch diese nicht richtig, so verzweifelten die Christen mit Recht, je zu erfahren, was das Christenthum sey, sie verzweifelten mit Recht, ob es einen heiligen, die Kirche erfüllenden, ob es überhaupt einen christlichen Geist und ein bestimmtes christliches Bewußtseyn gebe." Es ist bemerkenswerth, wie hier die Verkörperung der Tradition in der Schrift für nothwendig erklärt wird, damit es ein historisches Bewußtseyn, eine Identität des christlichen Bewußtseyns, geben könne. Auch die Tradition also, das kirchliche Bewußtseyn, das über dem todten Buchstaben schwebende lebendige Glaubenswort, kann sich nur als eine neue Schrift der Schrift zur Seite stellen. Was heißt aber dieß anders, als die Schrift, die man zu dunkel und schwierig findet, um sie aus sich selbst zu erklären, aus einem Commentar erklären wollen, bei welchem dieselben Dunkelheiten und Schwierigkeiten wiederkehren? Denn welcher Unterschied kann in dieser Beziehung zwischen der Tradition, als Schrift, und der ursprünglichen Schrift seyn? Ist die Schrift als Schrift vielfacher Deutung fähig, findet nicht dieselbe Vieldeutigkeit und Schwierigkeit der Erklärung auch bei jeder andern Schrift statt, die zur Erklärung der Schrift dienen soll? Ja, muß nicht, wenn ein Unterschied stattfindet, der Vortheil nothwendig auf die Seite der Schrift fallen? Müssen nicht die Schwierigkeiten, die geschriebene Tradition zu erklären, in demselben Verhältniß um so größer seyn, je größer der Umfang der Schriften ist, die die geschriebene Tradition enthalten? Wie selten sind die Fälle, in welchen jene Anforderungen, die an die Tradition, als den Ausdruck des

Gesammtbewußtseyns der Kirche gemacht werden müssen, der apostolische Ursprung, und eine durch alle Zeiten hindurchgehende Uebereinstimmung, auch nur auf eine theilweise befriedigende Weise nachgewiesen werden können? Was ist dagegen leichter, als aus der großen Masse so verschiedenartiger, mehr oder minder abweichender, zum Theil sich geradezu widersprechender Traditionen, für jede Ansicht, durch welche man mit Hülfe der Tradition den dunkeln, unbestimmten Sinn der Schrift erklären und genauer bestimmen zu können glaubt, eine Reihe von Auktoritäten aufzuführen, auf die man sich mit demselben Rechte berufen kann, wie auf eine andere ihr entgegenstehende? Muß nun nicht die natürliche Folge hievon seyn, daß man sich nur um so mehr wieder zu der heiligen Schrift, als dem einzig festen Haltpunkt, zurückgetrieben sieht, um den wahren Sinn ihres Inhalts sicherer aus ihr selbst, als aus der endlosen Reihe von Schriften, die als Erkenntnißquellen der Tradition gelten sollen, zu erkennen? Wie nahe diese Nöthigung liegt, zeigt Möhler selbst in der genannten Schrift dadurch, daß er, nachdem er kaum zuvor die Verkörperung der mündlichen Tradition in der schriftlichen für nothwendig erklärt hat, nun auch auf die Verkörperung des göttlichen Worts in der Schrift ein Gewicht legt, das das Ansehen der Tradition sehr entkräften muß. „Ohne die heil. Schrift, als die älteste Verkörperung des Evangeliums," wird weiter gesagt, „wäre die christliche Lehre in ihrer Reinheit und Einfalt nicht bewahrt worden, und es ist gewiß ein großer Mangel des Ruhmes vor Gott, wenn man behaupten will, sie sey zufällig, weil sie uns aus rein zufälligen Veranlassungen gefertigt worden zu seyn scheint. Welche Vorstellung vom Walten des heil. Geistes in der Kirche! Es fehlte ferner ohne Schrift das erste Glied in der Reihe, die selbst ohne die heilige Schrift ohne eigentlichen Anfang, und darum unverständlich, verwirrt und chaotisch wäre; aber ohne fortlaufende Tradition mangelte uns der höhere Sinn für die Schrift, weil wir ohne Zwischenglieder keinen Zusammenhang wüßten, ohne Schrift könnten wir uns kein vollständiges Bild von dem Erlöser entwerfen, weil es uns an zu-

verlässigem Stoff fehlte, und sich alles in Fabeln ungewiß machte; ohne die fortgesetzte Tradition fehlte uns der Geist und das Interesse, uns ein solches Bild von ihm zu entwerfen, ja auch wieder der Stoff, denn ohne Tradition hätten wir auch keine Schrift. Ohne Schrift wäre uns die eigenthümliche Form der Reden Jesu vorenthalten, wir wüßten nicht, wie der Gottmensch sprach" u. s. w. Wird hiemit nicht zugegeben, daß in der ganzen Reihe alles dessen, was die Tradition in sich begreift, doch nur die Schrift der einzig feste und sichere Haltpunkt ist? Ist ohne eine geschriebene Tradition keine Identität des christlichen Bewußtseyns für die Kirche möglich, hängt aber in der geschriebenen Tradition selbst wieder alles an der heiligen Schrift, als dem ersten Glied, so ist sie nur die eigentliche Norm und Grundlage des christlichen Bewußtseyns, das Ursprüngliche, das die Identität des Bewußtseyns begründet, und es kann daher auch nicht so schlechthin unmöglich seyn, wie behauptet wird, den christlichen Glauben auf die Schrift zu gründen, und durch die Vermittlung der Schrift sich dessen bewußt zu werden, was zum wahren Inhalt der Lehre des Christenthums gehört, oder nicht. Der Protestant kann somit in der ganzen Lehre von der Tradition nichts anders sehen, als einen Cirkel, in welchem man sich bewegt, um am Ende auf den Punkt, von welchem man ausgegangen ist, mit der Ueberzeugung zurückzukommen, daß das Eine, woran man sich festhalten kann, doch nur in ihm gegeben ist.

Demungeachtet ist, entgegnet Möhler in einer neuen Wendung seiner Argumentation für die Nothwendigkeit des Verhältnisses, das die katholische Lehre zwischen Schrift und Tradition festsetzt, die Verwerfung der Tradition nur als eine Inconsequenz auf der Seite der Protestanten zu betrachten. Denn was kann inconsequenter und widersprechender seyn, als zwar Resultate des Princips der Tradition anzunehmen, das Princip selbst aber zu verwerfen? Bei allen alten und neuen Sekten sey das formelle Princip ihrer egoistischen Gebilde stets dasselbe gewesen; alle behaupteten, die heil. Schrift in ihrer Abstraktion von der Tradition und der Kirche sey die einzige Quelle der christli-

chen Wahrheit, und die einzige Norm ihres Verständnisses für das Individuum zugleich; dieses formelle Princip, allen von der Kirche getrennten Parteien gemeinsam, habe den sich selbst widersprechendsten Inhalt entwickelt. Schon dieß sollte überzeugen, daß eine ganz willkührliche Verbindung zwischen dem Inhalt und dem formellen Princip stattfinde, daß schwere Verirrungen verborgen seyen, und zwischen dem Individuum und der Schrift ein auszugleichendes Princip vermißt werde. Was wohl auffallender sey, als die Erscheinung, daß es ja ein späterer besonderer kirchlicher Verein nicht in Abrede stelle, daß die katholische Kirche, den früher von ihr abgerissenen Parteien gegenüber, im Materiellen das Recht auf ihrer Seite habe, sogar die dogmatischen Bestimmungen der Kirche in diesen Fällen anerkenne, ihre formellen Principien dagegen bestreite? Und doch bedinge das Eine das Andere. Mit Freude erkenne der Arianer an, was die Kirche gegen die Gnostiker festgehalten habe, aber wie es dabei zuging, fasse er nicht ins Auge. Ebenso verhalte es sich auch mit Luther und Calvin: was gegen die Verirrungen der Gnostiker, Paulianer, Arianer, Pelagianer, Nestorianer, Monophysiten u. s. w., als christliche Lehre ausgeschieden wurde, haben sie mit der verehrungswürdigsten Glaubensfestigkeit und Glaubensinnigkeit anerkannt, als sie aber ihre Sätze vom Verhältnisse zwischen Glauben und Werken, zwischen Freiheit und Gnade, und wie sie immer heißen mögen, aufzustellen beliebten, seyen sie der Form nach ganz in die Fußstapfen derer getreten, die sie verwünschten, und, wenn sie sich irgend ihrer bemächtigen konnten, sogar verbrannten (S. 370—372.). Bei dieser Argumentation muß vor allem schon die Voraussetzung, von welcher sie ausgeht, bestritten werden, daß die ältern häretischen Sekten, wie die Protestanten, die ausschließliche Auktorität der Schrift zu ihrem Princip gemacht haben. Möhler kann dieß blos daraus schließen, daß jene Sekten mit den Protestanten in der Opposition gegen die katholische Kirche zusammentreffen. Folgt aber hieraus, daß diese Opposition durchaus auf denselben Principien beruht? Gewiß ebenso wenig, als aus der Uebereinstimmung

zweier Personen in Einem Punkte geschlossen werden darf, daß
ie auch in allem andern zusammenstimmen. So unrichtig aber
chon dieser Schluß in formeller Hinsicht ist, so unrichtig ist
uch die aufgestellte Behauptung ihrem Inhalte nach. Nicht
arin ist die Ursache der verschiedenen häretischen Parteien zu
uchen, die sich der katholischen Kirche entgegenstellten, daß
ene den Grundsatz der ausschließlichen Auktorität der Schrift
eltend machten, diese aber mit der Schrift die Tradition ver-
unden wissen wollte, sondern überhaupt in allen jenen Mo-
enten, die eine stets wechselnde Gestalt des Dogma's bewirk-
en. Auch die Häretiker beriefen sich auf die Tradition *),
hne zwischen Schrift und Tradition streng zu unterscheiden,
nd wenn die katholische Partei sich mit größerem Recht auf
ie Tradition berufen zu können glaubte, so geschah dieß nur
eßwegen, weil als Grundsatz galt, daß die Meinung der Mehr-
eit immer auch die von Anfang an herrschende gewesen seyn
üsse. Hiemit fällt von selbst der Widerspruch zwischen dem
orgeblichen formellen Princip der häretischen Parteien (wenn
uch die Protestanten zu ihnen gerechnet werden) und dem In-
alt ihrer Lehren, mit allen daraus gezogenen Folgerungen, hin-
eg. Aber auch der den Protestanten noch besonders schuldge-
ebene Widerspruch, daß sie, ungeachtet ihres Grundsatzes von
er Auktorität der Schrift, den Grundsatz der Tradition mate-
iell befolgt und zugleich formell verworfen haben, ist völlig
rundlos. Die Reformatoren verwarfen zwar allerdings das

*) Wie z. B. die Artemoniten behaupteten, ihre Lehre sey die äl-
teste, apostolische, bis auf die Zeit des römischen Bischofs Victor
allgemein überlieferte, die der katholischen Kirche eine Neuerung,
von welcher man bis auf die Zeit Victors nichts gewußt habe.
Eus. H. E. V. 28. Auf der Synode in Antiochien erklärten die
Arianer, der Glaube, zu welchem sie sich bekennen, sey der von
Anfang an in der Kirche herrschende. Sokr. H. E. II, 10. Bei-
spiele dieser Art ließen sich noch viele anführen. Von den Gno-
stikern ist ohnedieß bekannt, daß sie sich für ihre Lehre auf die
Auktorität der Tradition beriefen.

ältere kirchliche System nicht durchaus, sie nahmen insbesondere die Symbole der ältern Synoden auch in ihre Glaubensbekenntnisse auf, aber es geschah dieß nicht in der Voraussetzung, die in denselben enthaltenen dogmatischen Bestimmungen seyen deßwegen für wahr zu halten, weil es die Kirche war, die so entschieden hatte, sondern nur in der Ueberzeugung, daß sie mit der Lehre der Schrift übereinstimmen, und weil sie in dem Inhalt jener Symbole nur einen Beweis dafür sehen konnten, daß es zu jeder Zeit möglich sey, die in der Schrift enthaltene Lehre aus ihr selbst zu erkennen. Von einem Widerspruch zwischen dem Materiellen und Formellen der Tradition kann demnach hier gar nicht die Rede seyn, da es sich gar nicht um den Begriff der Tradition handelt. Als Erkenntnißprincip galt den Reformatoren auch dabei nur die heil. Schrift: wie sie Häretikern beizustimmen, kein Bedenken trugen, wenn sie ihre Lehre in der Schrift gegründet fanden, so nahmen sie auch von der katholischen Kirche an, was ihnen in der Lehre derselben schriftgemäß zu seyn schien. Gesetzt aber auch, es habe für die Reformatoren, da sie von ihrem Standpunkt aus das Verderben der Kirche gern als ein erst später eingedrungenes betrachteten, und das Band, durch das sie in näherem Zusammenhang mit der ältern Kirche blieben, sosehr als möglich festzuhalten suchten, die Auktorität der Kirche in manchen Lehren, die mit der eigentlichen Tendenz der Reformation in keinem unmittelbaren Zusammenhang stunden, noch ein zu großes Gewicht gehabt, so wäre in jedem Falle hierin nur eine noch mangelhafte Durchführung des protestantischen Princips zu sehen, für die Consequenz des protestantischen Dogma's selbst aber könnte hieraus keine nachtheilige Folgerung gezogen werden.

Was die zweite Art der Tradition betrifft, den Inbegriff derjenigen Traditionen, die sich nicht auf die Auslegung der Schrift beziehen, sondern das enthalten, was die heil. Schrift entweder gar nicht enthält, oder nur andeutet, so rechnet Möhler zu diesen mündlichen Traditionen, die theilweise die Grundlagen von allem in sich begreifen, die Lehre vom Kanon und von der Inspiration der heiligen Schrift. Da es bei dem ein-

augenommenen Verhältniß zwischen Schrift und Tradition
e dogmatische Tradition geben kann, bei welcher sich nicht
irgend einem Schein nachweisen ließe, daß sie wenigstens
licite in der Schrift enthalten ist, da ferner die Lehre von
Inspiration der Schrift für den Katholiken neben der Tra=
on keine besondere Bedeutung haben kann, von den Prote=
ten aber auf andere Weise bewiesen wird, so ist es nur die
e vom Kanon, welche hier in Betracht kommt. Den Ka=
haben allerdings die Protestanten nur durch die Ueberlie=
ng, Möhler aber sieht auch in der protestantischen Lehre
Kanon denselben Widerspruch, von welchem zuvor die Re=
var. Die große Bedeutung der Lehre von der Auktorität
Kirche leuchte erst hier vollständig ein, und man könne nicht
in zu bekennen, daß eben die sichtbare Kirche, welche die
etiker ganz in derselben Weise bekämpften, wie es den
estanten üblich sey, die Kirche, von welcher jene gleich
n nicht aufhören konnten, zu wiederholen, daß sie die rei=
Lehre entstellt habe, daß sie sich als eine Geistestyrannin
eise, daß sich nichts schlechteres als sie denken lasse, von
t ausersehen und gewürdigt worden sey, das Kleinod der
sten zu bewahren. Welche Folgerungen lassen sich nicht
aus ganz unmittelbar ableiten (S. 380.)! — Für den Pro=
nten lassen sich hieraus keine Folgerungen ableiten. Er
nt auch den Kanon nicht um der Kirche willen an, und
weder in der Erhaltung des Kanon, noch in der ursprüng=
n Festsetzung desselben eine eigenthümliche Auktorität der
he anerkennen. Die Bewahrung des Kanon gibt der Kir=
keinen höhern Werth, als den auch von dem Protestanten,
schon bemerkt worden ist, anerkannten. In der ursprüng=
n Festsetzung des Kanon kann er keinen kirchlichen Akt se=
sondern das Zeugniß der Kirche ist ihm nur ein histori=
Zeugniß, in Ansehung dessen die einzelnen Zeugen nur
l gelten können, als die Grundsätze der historischen Kritik
tten. Die ganze den Kanon betreffende Frage ist ihm ei=
ein historisch=kritische, und nur aus solchen Gründen, nicht
dogmatischer Befangenheit, wie Möhler von seinem Stand=

punkt aus meint (S. 381.), haben die Protestanten diejenigen Schriften des A. T., die die Katholiken nur deßwegen die deuterocanonischen nennen *), weil sie das Zeugniß der Geschichte doch nicht ganz verläugnen können, ganz aus dem Kanon ausgeschieden. Es ist dieß der bekannte Unterschied der historischen und dogmatischen Tradition, welchen der Katholik mit demselben Interesse unbeachtet läßt, mit welchem der Protestant ihn geltend machen muß.

So wichtige Gründe hat der Protestant, sich von der zwingenden Auktorität der Tradition loszusagen, und gegen sie das Palladium seiner Glaubens- und Gewissensfreiheit zu vertheidigen. Wie unselbstständig, wie abhängig von einer äußern ihn bestimmenden Auktorität erscheint der Mensch in dem wichtigsten Verhältniß seines Lebens, wenn ihm als erstes Gesetz seines Denkens und Glaubens gelten soll, das von außen ihm Dargebotene hinzunehmen, auf welchem täuschenden Schein

---

*) Uebrigens ist hier noch zu bemerken, nicht nur, daß die Behauptung Möhler's, die Katholiken nennen die Apokryphen des A. T. die deuterocanonischen Schriften, zwar von einzelnen katholischen Theologen gelten kann, nicht aber im Allgemeinen, sondern auch, daß die ganze Unterscheidung selbst zwischen protocanonischen und deuterocanonischen Schriften dem Dekret der Tridentiner Synode offenbar widerspricht. Wenn die Synode in ihrem Dekret (Sess. IV.) ausdrücklich sagt, daß sie, orthodoxorum Patrum exempla secuta, omnes libros tam V. quam N. T. — nec non traditiones ipsas — pari pietatis affectu ac reverentia suscipit ac veneratur, so ist es bloße Willkühr, diese letzten Worte nur auf die Gleichheit der Schrift und Tradition, und nicht ebenso auch auf die Gleichheit der sämmtlichen von den Katholiken zum Kanon gerechneten Schriften zu beziehen. Ebenso klar ist, daß die Synode durch die Art und Weise, wie sie unmittelbar darauf die zum A. T. gehörenden Bücher aufzählt, indem sie die Apokryphen nicht erst nach den eigentlich kanonischen nennt, sondern der vermeintlichen Zeitfolge nach unter sie einreiht, jede eine Verschiedenheit des dogmatischen Werths dieser Bücher voraussetzende Classifikation ausgeschlossen wissen will.

ruht der Grund seines Glaubens, wenn das äußerlich Dargebotene ein willkührlich bestimmtes Aggregat von Lehren und Meinungen ist, die zwar als das ungeschriebene Wort Gottes dem geschriebenen in gleicher Würde zur Seite stehen sollen, aber nichts in sich enthalten, was ihnen irgend einen Anspruch auf eine höhere als menschliche Auktorität geben kann! Es liegt hierin eine Verläugnung des im Menschen sich aussprechenden Bewußtseyns seiner geistigen Selbstständigkeit und seiner sich frei durch sich selbst bestimmenden Persönlichkeit, die auch dem Katholiken immer wieder die Nöthigung auferlegen muß, dieses Verhältniß der Abhängigkeit des Einzelnen von der Gesammtheit, deren Glied er ist, und die ihm zwar als eine Gemeinschaft von Menschen, aber doch zugleich mit göttlicher Auktorität gegenüberstehen soll, so viel möglich zu rechtfertigen. Es kann dieß auf eine doppelte Weise geschehen, entweder dadurch, daß man das durch die Tradition gesetzte Verhältniß auf ein allgemein menschliches, durch die Natur des Menschen bedingtes, zurückzuführen sucht, oder durch eine Bestimmung des Traditionsbegriffs, bei welcher das Zufällige, menschlich Subjektive und Individuelle, so viel möglich aus demselben entfernt werden soll.

Auf die erstere Weise suchte Möhler die Lehre von der Tradition zu rechtfertigen in der Schrift über die Einheit in der Kirche (S. 32.): „Der Mensch ist durch ein von Natur ihm gegebenes Bedürfniß zur Berichtigung und Befestigung seiner Meinungen und Urtheile an seine Mitmenschen angewiesen, er wird nur dann ruhig, wenn er sie ausser sich wieder findet, und seine Subjektivität scheint ihm in dem Maaße objektiv zu werden, oder zu seyn, je öfter sie sich ausser ihm vervielfältigt, ein Beweis, wie alle Menschen ein zusammengehöriges Ganze bilden. Allein es ist dieß Bedürfniß nur eine Analogie des christlichen, wie überhaupt keine christliche Eigenthümlichkeit ohne alle Analogie auch in der allgemeinen Menschenwelt ist. Im Christenthum sollte jeder in Bezug auf die Lehre schlechthin von der Gesammtheit der Glaubigen bestimmt werden müssen, es sollte ihm unmöglich seyn, sich dieselbe durch

sich selbst zu bilden. Wie jeder Einzelne das innere christliche Lebensprincip, die innere Glaubenskraft, nur aus der Gesammtheit erhielt, und in dieser Beziehung sämmtliche Glaubige von den Aposteln an durch alle Zeiten hindurch eine Einheit bilden, so kann der wahre Ausdruck des innern Glaubens, die wahre Lehre, auch nur durch die Gesammtheit bestimmt und erhalten werden." In dem Verhältniß des Einzelnen zur Tradition der Kirche reflektirt sich demnach nur das allgemeine Verhältniß des Subjektiven und Objektiven. Wie das Subjektive durch das Objektive bestimmt werden muß, so muß sich der Einzelne der Auktorität der Tradition unterwerfen, in welcher sich dem Einzelnen die Gesammtheit gegenüberstellt. Sobald aber der Begriff der Tradition unter diesen allgemeinen Gesichtspunkt gestellt wird, wiederholen sich auch alle Fragen, die sich auf das Verhältniß des Subjektiven und Objektiven beziehen, und so wenig das objektiv Gegebene auch schlechthin das objektiv Wahre ist, ebenso wenig kann auch die Tradition schon als das von außen Gegebene auf objektive Wahrheit Anspruch machen. Die Objektivität der Aussenwelt ist zwar die nothwendige Vermittlung, durch welche die Subjektivität des Einzelnen sich entwickelt, und der Mensch sich zum klaren Bewußtseyn seiner selbst erhebt, aber in dem sich entwickelnden Selbstbewußtseyn spricht sich auch die Aufgabe aus, sich von der Macht der Objektivität mehr und mehr loszureißen, das empirisch Gegebene mit der Objektivität des Begriffs zu durchdringen, und im absoluten Denken des Geistes sich des absoluten Seyns der Dinge bewußt zu werden *). Es möchte da-

*) Daß hiemit nicht gesagt werden soll, wie Günther, Der letzte Symb. S. 296., es mißversteht, das Selbstbewußtseyn dürfe die Emancipation des Ichs vom Nichtich soweit treiben, daß das Nichtich (die Objektenwelt) zur Nulle neben der Ichheit, als der einzigen Einheit, herabgesetzt würde, weil es sich in der Verständigung des Geistes über seine instinktmäßige Grundlage (den Ichgedanken) sehr bald herausstellen werde, daß das Nichtich so wenig ein reines Nichtich, wie das eigene Ich eine reine vollkom-

her gerade dieser allgemeine Gesichtspunkt, von welchem aus der Begriff der Tradition aufgefaßt werden soll, am wenigsten geeignet seyn, ihm eine festere Grundlage zu geben. So wenig das objektiv oder empirisch Gegebene als solches auch das objektiv und an sich Wahre ist, ebenso wenig kann das in der Tradition Enthaltene für das an sich Wahre, oder durch göttliche Auktorität Sanktionirte gehalten werden.

Jenen andern Weg, den Begriff der Tradition so zu bestimmen, daß aus demselben alles Zufällige, menschlich Subjektive und Individuelle entfernt wird, alles, was eine des Menschen unwürdige Abhängigkeit in sich zu schließen scheint, hat Möhler in der Symbolik selbst eingeschlagen. Es gehört dahin, was über die wechselnde Form der Tradition gesagt wird, die Form sey das Menschliche, Zeitliche, an sich Vergängliche, so überbringe die Tradition das Ursprüngliche den spätern Geschlechtern oft in anderer Form, weil dasselbe Menschen zur Bewahrung anvertraut werde, die sich nach den Umständen, in welchen sie sich befinden, benehmen müssen. So geistlos es sey, einen andern als formellen Unterschied zwischen dem Evangelium und den apostolischen Schriften zu finden, ebenso gedankenlos sey es, wenn zwischen der spätern und frühern Tradition ein anderer Gegensatz erkannt würde (S. 375. f.). Noch angelegentlicher bemüht sich Möhler in demjenigen, was er über das Verhältniß der gelehrten Erklärung der biblischen Bücher zu der von der Kirche ausgehenden sagt (S. 382. f.), den katholischen Traditionsbegriff gegen den Vorwurf einer Beschränkung der Geistesfreiheit in Schutz zu nehmen. Die katholische Kirche verlange nichts, als was von selbst in der Idee einer positiven Kirche liege, daß ihre Mitglieder die Glaubens- und Sittenlehre, die sie als biblisch anerkennen, auch

---

mene Ichheit und Persönlichkeit sey, — ist von selbst klar. Das Objekt wird nicht annullirt, wenn es vom Selbstbewußtseyn als ein wesentliches Moment der Entwicklung des Geistes begriffen wird, vielmehr dadurch erst in seiner Wahrheit und Realität anerkannt.

in der Bibel, wenn sie dieselbe wissenschaftlich erklären, wiederfinden. Im Uebrigen bekenne sich niemand, der sich an die katholische Kirche anschließe, zu irgend etwas anderem, als zu ihrer Glaubens- und Sittenlehre. Da sie nun nur in dieser Beziehung den Sinn der heiligen Schrift ausspreche, und zwar nur ganz im Allgemeinen, so sey auch der gelehrte Exegete durch sein kirchliches Bekenntniß zu nichts weiterem verbunden, und es bleibe ihm ein weites Feld eröffnet, auf welchem er sein Talent, seine exegetische Kunst, seine philosophischen und antiquarischen Kenntnisse erproben, und für die Fortbildung der Wissenschaft nützlich verwenden könne. Auch der Beschluß von Trient, daß kein Katholik es wagen dürfe, die Schrift anders als nach dem einstimmigen Zeugniß der heiligen Väter zu erklären, gebe kein Recht zu dem Vorwurf, daß eine durchweg geheiligte Exegese schon seit Jahrhunderten bestehe. Was überhaupt das Verhältniß der patristischen Auktorität zur wissenschaftlichen Forschung betreffe, so sey zu erinnern, daß sich in den Schriften der heiligen Väter bei aller Uebereinstimmung im kirchlichen Dogma die Individualität eines jeden aufs sprechendste ausgeprägt habe. Die Väter der Kirche seyen als Repräsentanten der glaubigen Vorzeit, als Durchgangspunkte und Zeugen der Erblehre, zu betrachten: von diesem Gesichtspunkt aus, wo nicht sie sprechen, sondern der Glaube der allgemeinen Kirche durch sie sich kund gebe, haben sie allerdings eine bestimmende Auktorität, es sey jedoch nicht die ihrer Person, sondern der Tradition, durch welche sie selbst bestimmt werden, und welche sie uns wiedergeben. Aber das Individuelle an ihnen, das rein Menschliche habe nur so viel Werth, als es Gründe für sich darbiete, oder als eine besondere Wahlverwandtschaft zwischen einem Vater der Kirche und einem später lebenden Katholiken stattfinde. Ebenso verhalte es sich nun auch mit der Schrifterklärung. Eine allgemeine Uebereinstimmung in derselben werde nur darin angetroffen, daß alle dieselbe Glaubens- und Sittenlehre aus den heil. Schriften entwickeln, jedoch jeder in seiner besondern Weise. So grundlos sey daher die Behauptung, daß die frühern Theologen den sys-

tern nichts zu thun übrig gelassen haben, als ihre Werke aufs neue herauszugeben. Die Hauptsache aber sey: da sich die katholische Kirche als diejenige Stiftung des Herrn anschaue, in welche seine ächte Lehre übergegangen, so stimme ihre Forderung, die Schrift nach der Glaubensregel der Kirche auszulegen, mit den Forderungen einer ächt historisch-grammatischen Interpretation vollkommen überein, ein Auslegungsprincip, das die Protestanten nur deßwegen für ein unnatürliches erklären, weil sie von dem Vorurtheil ausgehen, daß die Eigenthümlichkeiten der katholischen Kirche nicht schriftgemäß seyen (S. 382—394.).

Es beruht demnach diese ganze Apologie des Traditionsbegriffs auf dem Grundsatz, daß in Ansehung desselben zwischen Inhalt und Form, zwischen dem Wesentlichen und Unwesentlichen, dem Allgemeinen und Besondern, genau zu unterscheiden sey. Nur das Allgemeine habe eine den Glauben des Einzelnen bestimmende Auktorität, das Besondere und Individuelle aber bleibe der Individualität des Einzelnen überlassen. Auf demselben Wege wurde in der neuesten Zeit von katholischen Theologen öfters der Versuch gemacht, den Begriff der Tradition so zu idealisiren und zu vergeistigen, daß der so nahe liegende Vorwurf, sie hänge ihrem gewöhnlichen Begriffe nach an einzelnen Auktoritäten, deren Beweiskraft sich nicht begreifen lasse, sein Gewicht zu verlieren scheint. Die Tradition, wurde behauptet, besteht nicht in der Reihe der einzelnen Zeugnisse, sondern sie ist eigentlich nichts anders, als der in der Kirche in steter Entwicklung sich fortbewegende wissenschaftlich religiöse Geist, der in jeder Periode der christlichen Dogmatik eine eigenthümliche Gestaltung gebe, weil keine einzelne der adäquate Ausdruck des christlichen Geistes sey. Es sey eine unlebendige Ansicht, die Tradition als bloßes Supplement, als Nachtrag zur Schrift zu betrachten, sie sey keine todte Ueberlieferung, kein mechanisches Hinüberbieten aus einer Hand in die andere, sondern lebendige Bewegung und Entwicklung des christlichen Geistes in der Kirche *). Der

*) Man vergl. z. B. die Recension der katholischen Dogmatik von Brenner in der theol. Quartalschr. 1829. S. 298. f.

Protestant kann allem, was in diesem Sinne gegen den gewöhnlichen Begriff der Tradition gesagt wird, nur beistimmen, muß aber sehr in Zweifel ziehen, ob derselbe eine solche Modifikation zulassen kann. Sie widerstreitet schon der gewöhnlichen durchaus herrschenden Methode, nach welcher die katholischen Dogmatiker bis auf die neueste Zeit ihre Beweise aus der Tradition zu führen pflegen, indem sie Zeugnisse auf Zeugnisse häufen, und aus einer solchen Reihe nicht selten in ziemlich bunter Ordnung zusammengestellter und aus ihrem Zusammenhang herausgerissener Sätze alsbald den Schluß ziehen, der aufgestellte Lehrsatz sey durch allgemeine Uebereinstimmung von den apostolischen Zeiten an überliefertes Dogma der Kirche. Wie könnte es denn auch anders seyn? Der Begriff der Tradition hat eine durchaus empirische Bedeutung, der ganze Begriff wird aufgehoben, wenn es nicht mehr darauf ankommen soll, was in den verschiedenen einzelnen Perioden von einzelnen Lehrern in bestimmten Lehrsätzen gelehrt worden ist. Die katholische Kirche hat bei ihrer Lehre von der Tradition den Zweck, die Subjektivität des Einzelnen der allgemeinen Auktorität der Kirche unterzuordnen, damit die Einheit des Glaubens nicht durch die Willkühr individueller Meinungen getrübt werde. Wie kann aber dieser Zweck erreicht werden, wenn es gestattet seyn soll, in der überlieferten Lehre das Wesentliche vom Unwesentlichen, das Allgemeine vom Besondern und Individuellen zu unterscheiden? Wer soll denn diese Unterscheidung machen? Doch nur der Einzelne, dessen Glaube durch die allgemeine Glaubensregel der Kirche bestimmt werden soll. Wie kann aber dieß anders geschehen als dadurch, daß sich das subjektive Urtheil des Einzelnen als höhere entscheidende Auktorität über alles dasjenige stellt, was die Tradition ihrem gesammten Inhalte nach in sich begreift, und muß nicht die nothwendige Folge davon seyn, daß dem Einen als unwesentlich erscheint, was der Andere für sehr wesentlich hält, dem Einen als eine individuelle Ansicht, eine bloße Schulmeinung, was der Andere für einen nothwendigen Theil der allgemeinen Kirchenlehre erklärt? Wie könnte auf diese Weise dem Be-

schlüsse Genüge geschehen, welchen die Tridentiner Synode in derselben Sitzung, in welcher sie das Traditionsdogma sanktionirte, ad coercenda petulantia ingenia faßte, ut nemo suae prudentiae innixus, in rebus fidei et morum ad aedificationem doctrinae christianae pertinentium, s. scripturam ad suos sensus contorqueat, aut contra eum sensum, quem tenuit et tenet s. mater ecclesia, cujus est judicare de vero sensu et interpretatione s. scripturarum, aut etiam contra unanimem consensum patrum ipsam scripturam s. interpretari audeat? Sollte jener freiere Begriff der Tradition seine Gültigkeit haben, so dürfte das eigene Urtheil des Einzelnen nicht schlechthin ausgeschlossen werden, es müßte jedem überlassen bleiben, die Unterscheidung, die zwischen Form und Inhalt, zwischen dem Wesentlichen und Unwesentlichen, dem Allgemeinen und Besondern gemacht werden soll, auch wieder auf alles dasjenige anzuwenden, was die Obern der Kirche als allgemeine Lehre der Kirche geltend machen, und der Subjektivität individueller Lehren und Meinungen entgegensetzen. Wie wenig aber irgend ein Grundsatz dieser Art in der römischen Kirche anerkannt wird, ja auch nur ausgesprochen werden darf, darf hier nicht erst durch die Erinnerung an bekannte Beispiele in alter und neuer Zeit, die das Gegentheil klar genug beweisen, dargethan werden. Es wird mit Einem Worte das Wesen des Traditionsbegriffs, die ganze Bedeutung, die er für die katholische Kirche haben soll, aufgehoben, sobald von demselben soviel nachgelassen werden soll, als die angegebene Modifikation desselben bezweckt. Kann nun das System der katholischen Kirche dieß nicht gestatten, so kann auch nur der bisher gewöhnliche Begriff der Tradition als der orthodoxe angesehen werden. Eben dadurch wird aber eine Abhängigkeit des Einzelnen von der Auktorität der Kirche begründet, die die Selbstständigkeit des Denkens und Glaubens aufhebt, und nur etwa durch das Widersprechende und Unvollziehbare, das der Begriff der Tradition seiner Natur nach in sich enthält, gemildert werden mag. Der Glaube des Einzelnen hat in jedem Falle nur insofern Wahrheit, sofern er Auktoritätsglaube ist. Die Auktorität aber, die

den Glauben des Einzelnen bestimmt, ist selbst im besten Falle, wenn sich die Kirche nicht blos in einzelnen, auf eine mehr oder minder zweifelhafte Weise zusammenstimmenden, Stimmen, sondern in Organen, die als eine bedeutungsvollere Repräsentation der Kirche anzusehen sind, ausgesprochen hat, die zufällige Stimmen-Mehrheit, von welcher die Beschlüsse der Synoden abhängen, und in welcher der in der Kirche waltende göttliche Geist nur insofern wirkend gedacht werden kann, sofern die Voraussetzung richtig ist, daß seine Wirksamkeit an bestimmte Formen der sichtbaren Kirche gebunden ist *).

*) Auf die lutherische Lehre von der Kirche läßt Möhler S. 459. die Lehre der Reformirten von der Kirche folgen. Dieser Abschnitt enthält, da Möhler schon mit der lutherischen Lehre offenbar nicht sehr methodisch, und, wie man wohl sieht, nur um dieselbe um so einseitiger und schroffer darzustellen, auch Zwingli's Ansichten verbunden hat, einen bloßen Auszug aus Calvins Instit. IV, 1. bei welchem es hauptsächlich nur darum zu thun ist, den Widerspruch anschaulich zu machen, in welchen der in Widerlegung seiner selbst unerschöpfliche und auf die Gedankenlosigkeit der Menschen rechnende Calvin dadurch gerathen sey, daß er auf die Verbindung mit der sichtbaren Kirche und den Gehorsam gegen das wahre Ministerium des Worts und der Sakramente so großes Gewicht lege, während er doch selbst den Gehorsam gegen die katholische Kirche gebrochen habe. Calvin selbst aber rechnete dabei keineswegs auf die Gedankenlosigkeit der Menschen, sondern nur darauf, daß die Leser seiner Institutio, wenn sie seine Lehre von der Kirche nach ihrem wahren Inhalt und Zusammenhang kennen lernen wollen, nicht blos das erste Kapitel des vierten Buchs lesen werden, sondern auch das zweite, in welchem er die falsche Kirche mit der wahren vergleicht, und zeigt: corruat ecclesia necesse est, ubi intercidit illa religionis summa, quae sola sustinere eam potest. Deinde si vera ecclesia columna est ac firmamentum veritatis, certum est, non esse ecclesiam, ubi regnum occupavit mendacium et falsitas. In eum modum quum res habeat sub Papismo, intelligere licet, quid ecclesiae illic supersit. — Quare nullum est periculum, ne ab exitiali tot flagitiorum participa-

Mit der Lehre von der Tradition steht die Lehre von der ischöflichen Gewalt in dem schon früher angegebenen Zusammenhang. Ist die Tradition das Bewußtseyn der Kirche von ich selbst, so muß die Kirche auch Organe haben, durch die e das, dessen sie sich bewußt ist, aussprechen kann. Diese Organe sind die Bischöfe, die gleichsam den Körper der Kirhe bilden, welchem die überall nach Einheit strebende Tendenz es Katholicismus in dem Papste auch ein sichtbares Haupt gibt. Wie nun schon die Lehre von der Tradition der Abhängigkeit es Einzelnen von der Auktorität der Kirche ihre bestimmte Form gibt, so erhält dieselbe durch die Lehre von der bischöflichen Gewalt ihre volle concrete Bedeutung. Was die Kirche i den Bischöfen, ihren Organen, als traditionelle Lehre erklärt, muß von jedem Einzelnen mit unbedingtem Glauben nd Gehorsam als göttlich sanktionirte Wahrheit angenommen nd befolgt werden. Da die Lehre von der bischöflichen und äpstlichen Gewalt einen der wichtigsten Gegensätze der katholischen und protestantischen Kirche bildet, so hätte in einer vom atholischen Standpunkt ausgehenden Symbolik mit Recht eie genauere und umfassendere Behandlung derselben erwartet werden sollen, um so mehr, da schon in der Definition des Beriffs der Kirche (S. 334.) von dem von Christus eingesetzten Episcopat, oder Apostolat, als dem Organ gesprochen wird,

---

tione desciscendo ab ecclesia Christi divellamur. Ecclesiae communio non ea lege instituta, ut vinculum sit, quo idololatria, impietate, ignorantia Dei, aliisque malorum generibus irretiamur, sed potius, quo in timore Dei et veritatis obedientia retineamur. Magnifice illi quidem suam nobis ecclesiam commendant, ne qua alia in mundo esse videatur, postea, quasi re confecta, omnes schismaticos esse constituunt, qui ab ejus, quam pingunt, ecclesiae obedientia subducere se, omnes haereticos, qui contra ejus doctrinam mutire audent. Sed quibus rationibus veram se ecclesiam habere confirmant? Wir hoffen, die Bedenklichkeiten Möhler's über Calvins Consequenz seyen durch diese Antwort zur Genüge gehoben.

durch welches der Erlöser hauptsächlich zu wirken fortfahre. Gleichwohl hat Möhler nicht für gut gefunden, in eine Untersuchung dieser Lehre einzugehen. Was über die Hierarchie gesagt wird (S. 394—401.), ist nur ein kurzer Anhang zu der Lehre von der Kirche, in welchem nicht einmal der Zusammenhang mit der vorangehenden Lehre von der Tradition genauer beachtet ist, und von Nebensachen weit mehr als von der Hauptsache die Rede ist. Ueber die wichtigen Fragen, die hier hätten zur Sprache kommen sollen, läßt sich Möhler, neben der allgemeinen Bemerkung, daß die Gesammtkirche auch ein Gesammtorgan erfordere, mit einer sichtbaren Kirche auch ein sichtbares Haupt nothwendig gegeben sey, nur in Folgendem vernehmen: „Bekanntlich sind in der katholischen Kirche über das Verhältniß zwischen dem Papst und den Bischöfen zwei Systeme herrschend, das Episcopal- und Papalsystem, von welchem dieses, ohne die göttliche Institution der Bischöfe zu verkennen, die Kraft der Mitte besonders hervorhebt, jenes aber, ohne die göttliche Einsetzung des Primates zu läugnen, die Kraft vorzüglich nach der Peripherie zu lenken sucht. Indem hienach ein jedes das Wesen des Andern als göttlich anerkennt, bilden sie für das kirchliche Leben sehr wohlthätige Gegensätze, so daß durch ihre Bestrebungen sowohl die eigenthümliche freie Entwicklung der Theile bewahrt, als auch die Verbindung derselben zu einem lebendigen Ganzen festgehalten wird. Die dogmatischen Bestimmungen des gesammten, mit der allgemeinen Mitte vereinigten Episcopats sind untrüglich, denn es repräsentirt die allgemeine Kirche, und eine von ihm falsch aufgefaßte Glaubenslehre würde das Ganze dem Irrthum preisgeben. Ist darum die Anstalt, welche Christus zur Erhaltung und Erklärung seiner Wahrheit errichtet hat, in dieser ihrer Funktion keinem Irrthum unterworfen, so auch das Organ nicht, durch welches die Kirche sich ausspricht.“ Worauf also die göttliche Institution des Episcopats beruhe, mit welchem Recht sich das Papstthum mit allen seinen Ansprüchen über dasselbe stelle, in welchem Verhältniß die beiden, nicht blos neben einander bestehenden, sondern auch einander

entgegengesetzten Systeme zu einander stehen, auf welcher Seite die Wahrheit sey, wenn sie, wie oft genug geschehen, und immer aufs neue geschehen kann, in offenen Conflikt mit einander gerathen, wie es mit der Untrüglichkeit der dogmatischen Bestimmungen stehe, wenn nicht der gesammte Episcopat (was ja ohnedieß im Grunde nie der Fall ist) mit der allgemeinen Mitte vereinigt ist, ob der Papst auch schon für sich, wie das Papalsystem behauptet, infallibel sey, und wie der Widerspruch sich löse, ein menschliches Individuum als das infallible Organ der Kirche, dessen Auktorität der Glaube aller andern sich unbedingt unterwerfen muß, zu betrachten, über alle diese und andere Fragen wird nichts gesagt. Wir lassen es dahingestellt, durch welche Gründe Möhler bestimmt worden seyn mag, selbst die Lehre vom Papstthum so flüchtig zu berühren. Ist es hohe Verehrung vor dem heiligen Apostolat, jener göttlichen Auktorität, die „auch dem Gehorsam, der ihr huldigt, das Gepräge des Göttlichen aufdrückt" (S. 438.), und durch Schweigen vielleicht eine noch vollkommnere Beurkundung dieses göttlichen Gehorsams erhält, als durch Reden, ist es weise Beachtung des Vorgangs der Tridentiner Synode, welcher ja auch der heilige Stuhl über jede Erörterung seiner Ansprüche erhaben erschien, oder ist es vielleicht discrete Rücksicht auf die Protestanten, die doch das Zarte und Feine des katholischen Dogma's auch hier nicht zu würdigen vermocht hätten, sind es diese oder andere Gründe, genug, vor einer rückhaltlosen Symbolik, wie Möhler die seinige nennt, können keine Gründe dieser Art gelten, und der Protestant kann daher in diesem Stillschweigen nur das Geständniß sehen, daß es im katholischen System Lehren gibt, über welche zu schweigen das Rathsamste ist.

Möhler schließt seine Darstellung der Gegensätze der katholischen und protestantischen Kirche mit der Lehre von der jenseitigen Kirche und ihrer Verbindung mit der disseitigen (S. 451—462.). Zur jenseitigen Kirche gehören theils die noch im Fegfeuer befindlichen Seelen, theils die vollendeten Heiligen. Die erstern werden noch zur leidenden, die letzteren zur

triumphirenden Kirche gezählt. Da vom Fegfeuer und vom Meßopfer, das die Fürbitte für die noch im Fegfeuer Leidenden vermittelt, schon früher die Rede war, so bleibt uns hier nur noch die Lehre von der Verehrung der Heiligen übrig. Aber auch bei dieser Lehre ist es nicht nöthig, weiter zu verweilen. Es genügt, auf die zweideutige Haltung aufmerksam zu machen, die das katholische System auch in dieser Lehre an den Tag legt, indem es theils das Verhältniß des Menschen zu Gott immer wieder durch etwas Menschliches vermittelt werden läßt, das zwar dem Göttlichen und der Beziehung auf das Göttliche keinen Eintrag thun soll, aber doch die Unmittelbarkeit derselben aufhebt, theils Aeußerungen des religiösen Lebens in sich Raum gibt, die zwar für gut und nützlich, aber doch nicht für an sich gut und nothwendig erklärt werden. Die Verehrung der Heiligen wird dadurch gerechtfertigt, daß ihr Glanz nichts anders als eine Ausstrahlung der Herrlichkeit Christi sey, weßwegen, wer Heilige verehre, Christum verherrliche, aus dessen Kraft sie hervorgegangen seyen. Die Fürsprache der Heiligen, und die derselben entsprechende Bitte an sie, sey nur eine Wirkung des Verdienstes Christi, eine Frucht seiner erlösenden, Himmel und Erde wieder verknüpfenden, Thätigkeit. Dem protestantischen Dogma wird hier seine reine Negativität und das Mangelhafte der Vorstellung vorgeworfen, daß zwar eine Gemeinschaft zwischen uns und den Heiligen, aber keine lebendige Wechselwirkung bestehen soll, die Idee der Gemeinschaft somit eine völlig müßige, that- und kraftlose sey. Man kann dieß in gewißem Sinne zugeben, und das Wort Luthers (Schmalk. Art. II. De missa S. 308.): De mortuis nihil nobis divinitus mandatum! sogar kalt und herzlos finden, auf der andern Seite muß aber doch zugleich zugegeben werden, daß alles, was in Hinsicht der Heiligen geglaubt werden soll, soweit es nicht in der Idee der Gemeinschaft der Heiligen, zu welcher sich ja auch der Protestant bekennt, enthalten ist, nur Sache der Ahnung und des Gefühls, nicht aber Gegenstand des klaren Begriffs ist, wo aber der klare Begriff fehlt, fehlt auch das eigentliche Objekt des Handelns, wie ja

auch die katholische Kirche selbst nicht verkennen kann, da die Synode (Sess. XXV.) es nur für gut und nützlich, nicht aber für nothwendig, also im Grunde für ein ἀδιάφορον erklärt, die Heiligen anzurufen. Die ganze Differenz hat ihren Grund in der allgemeinen Verschiedenheit der Richtung des Katholicismus und Protestantismus. Der Katholicismus schweift gern an der Hand des Gefühls und der Phantasie in das Gebiet des Uebersinnlichen hinüber, und wird dadurch zu einem Dogmatismus, welchem es an einer festen objektiven Grundlage fehlt, der Protestantismus hält sich nur an das im unmittelbaren Bewußtseyn Gegebene, an dasjenige, was sich auf einen klaren und bestimmten Begriff bringen läßt. Deßwegen schneidet er nach seiner kritischen Richtung alle Beziehungen auf das Uebersinnliche ab, die eine Erkenntniß des Uebersinnlichen voraussetzen, von welcher der Mensch sich keine genügende Rechenschaft geben kann, um so mehr, wenn er dabei die Besorgniß nicht unterdrücken kann, es möchte die Grenzlinie nicht streng genug festgehalten werden, durch die er das Göttliche vom Menschlichen trennt, und dem Menschlichen jeden selbstthätigen Antheil an der Erlösung abgesprochen wissen will.

Die neuen Untersuchungen Möhler's bringen in dem von der Kirche handelnden vierten Kapitel die wichtigsten der in dem vorliegenden Abschnitt untersuchten Fragen aufs neue zur Sprache. Das Resultat der Untersuchung ist, wie sich erwarten läßt, auch jetzt dasselbe, aber auch ich muß auf der oben aufgestellten Behauptung beharren: entweder müssen die Katholiken den protestantischen Begriff der Kirche anerkennen, somit zugeben, daß die wahre Kirche, sobald davon die Rede ist, welche Mitglieder ihr angehören, nur die unsichtbare ist, oder sie müssen, wenn die sichtbare Kirche auch die wahre seyn soll, auch gestehen, daß sie den Begriff der wahren Kirche nur nach äußern Merkmalen bestimmen können. Wie wenig die Katholiken aus dieser Alternative herauskommen können, wird durch die neue Untersuchung Möhler's nur um so klarer. Um

diesen Hauptpunkt hier noch weiter ins Licht zu setzen, ist es am einfachsten, von demjenigen auszugehen, womit Möhler seine Untersuchung schließt, von der Frage über das Verhältniß der Wahrheit der sichtbaren Kirche zur Wahrheit der unsichtbaren nach katholischer Lehre.

Die Hauptsätze, welche Möhler meiner Kritik des katholischen Begriffs der Kirche entgegenstellt, sind folgende: Als äußere Institution Christi ist die Kirche wahr, und bewahrt ihre Kraft, die ihr gewordenen Verheißungen, wie sich auch der Einzelne seinem innern Zustande nach zur Kirche verhalten mag, denn ganz unabhängig von ihm wurden der Kirche die bestimmten Verheißungen gegeben, deren Erfüllung nur von Christus, nicht von Menschen abhängt. Der Gute, wie der Böse ist hienach ein Mitglied der wahren Kirche, da die Kirche als Institution Christi doch nicht unwahr wird, wenn ein Mitglied derselben oder eine ganze Masse ihrem Geiste nach mit ihr nicht vereinigt ist. Einer ganz andern Ordnung aber gehören nun doch diejenigen an, an welchen die Kirche wegen ihres für das Evangelium offenen Sinnes, wegen ihrer Empfänglichkeit für das Höhere und Göttliche, ihre Zwecke erreicht. Diese sind nicht nur Mitglieder der sichtbaren Kirche, sondern auch Mitglieder der unsichtbaren in der sichtbaren, wegen und in Kraft ihrer durch die sichtbare Kirche vermittelten lebendigen Gemeinschaft mit Christus. Diese unsichtbare Kirche hat Realität, hat volle Wahrheit, aber nicht so, als hörte die Wahrheit der sichtbaren auf, wenn die Wahrheit der unsichtbaren anerkannt wird, und umgekehrt. Beide sind wahr, aber je in verschiedener Weise. Die Wahrheit der sichtbaren Kirche besteht in ihrer Stiftung durch Christus, und in den Verheißungen, die er ihr gegeben, so daß sie immer das wahre Mittel, wahrhaft zu ihm zu führen, für ihn den Menschen zu erziehen, und durch seinen Geist denselben zu beleben, bleibt, die Wahrheit der unsichtbaren Kirche aber besteht in der Realität des Zweckes, welchen die sichtbare Kirche als Mittel zu demselben hat. Deßwegen sey auf die obige Kritik des katholischen Begriffs der Kirche zu erwiedern: 1) daß die Protestan-

ten, zwischen Wahrheit des Mittels und des Zwecks nicht unterscheiden, und darum, weil der wahre Zweck der sichtbaren Kirche ist, die unsichtbare Gemeinschaft mit Christus zu vermitteln, schließen, daß mithin die sichtbare Kirche als bloßes Mittel unwahr sey. Die Katholiken aber schließen, um den wahren Zweck zu erreichen, werde ein wahres Mittel erfordert, und es gebe kein anderes wahres Mittel, als das von Christus vorgeschriebene. Der Zweck des Sakraments sey, göttliche Kraft mitzutheilen und mit Christus zu vereinigen, daraus aber, daß hierin der wahre Zweck des Sakraments bestehe, folge nicht, daß das Mittel unwahr sey, vielmehr sey zu schließen, wenn der wahre Zweck erreicht werden soll, dürfe das Mittel nicht unwahr seyn. 2) Allerdings sey die Frage, ob die von Christus gestiftete Kirche eine sichtbare sey, und daß er eine sichtbare gestiftet habe, haben die Reformatoren geläugnet, und läugnen die Protestanten bis auf den heutigen Tag, denn wenn sie es nicht läugneten, mit welchem Fug könnten sie sich von der von Christus gestifteten Kirche trennen, da es so offen da liege, daß er die ihrige wenigstens nicht gestiftet habe? Wie ich also sagen könne: „niemand werde läugnen, daß Christus eine sichtbare Kirche gestiftet habe“ sey völlig unbegreiflich, da gar niemals ein orthodoxer lutherischer Theolog oder Kanonist dieß behauptet habe. „Blos darum,“ sage ich sofort, „handle es sich, ob die sichtbare Kirche auch die wahre sey,“ gleich als könnte Christus etwas unwahres stiften, und „ob, wer ein Mitglied der sichtbaren Kirche, auch ein Mitglied der wahren sey,“ gleich als könnte es irgend einem Zweifel unterliegen, ob, wer einer von Christus gegründeten, und darum wahren Kirche angehöre, einer unwahren Kirche Mitglied sey. Hieraus erhelle in Betreff der obigen Alternative, daß der sichtbaren Kirche, wie der unsichtbaren, nur je in einem andern Sinne das Prädikat der Wahrheit zukomme, daß also allerdings nach äußern und nur nach äußern Merkmalen zu bestimmen sey, wer zur (äußern) wahren Kirche gehöre, daß aber hieraus noch keineswegs folge, er sey Mitglied der wahren Kirche schlechthin, d. h. in jedem Sinne des Worts, also

auch ein ausgemachter und geheiligter Christ, weil ja die Katholiken mit der wahren sichtbaren Kirche eine ebenfalls wahre unsichtbare annehmen, von der jemand ausgeschlossen seyn könne, obschon er in jene eingeschlossen sey. Indem also die Katholiken eine wahre sichtbare Kirche annehmen, vermeiden sie den Protestantismus, der nur eine wahre unsichtbare Kirche kenne, indem sie aber von der sichtbaren eine unsichtbare, wie das Mittel vom Zweck unterscheiden, so seyen sie mit Nichten anzunehmen genöthigt, daß, wer das Mittel schlecht gebrauche, auch schon den Zweck erreicht habe (der unsichtbaren Kirche eingegliedert sey). Nur durch einen Trugschluß habe ich, behauptet Möhler noch zum Schlusse, ganz unvermerkt die Frage nach den Merkmalen der wahren von Christus gestifteten Kirche in die Frage nach den Merkmalen eines der wahren Kirche zugehörenden Individuums übergehen lassen, und zwischen der wahren äußern und der wahren innern Kirche nicht unterscheidend den Schluß gemacht: da die Katholiken die wahre Kirche nur nach äußern Merkmalen bestimmen, so komme es ihnen bei Beurtheilung des religiösen Charakters nur auf Aeusserlichkeiten an, auf ein Glaubensbekenntniß, ohne im Mindesten zu erwägen, daß sie den Glauben ohne Liebe einen todten nennen. Ohne also diesen Grundzug des katholischen Dogma ins Auge zu fassen, und ohne bei der hier zu erörternden Frage zu bleiben, habe ich von ihr abgelenkt, gleich als vergesse jedermann dieselbe, wenn ich von ihr abschweife (S. 503—506).

Wie schlecht muß es um die Sache stehen, die man vertheidigt, wenn man sie nicht anders, als durch die augenscheinlichste Entstellung der Wahrheit vertheidigen zu können glaubt! Es sind zwei handgreifliche Unwahrheiten, auf welchen diese ganze Möhler'sche Argumentation beruht: ihre einfache Nachweisung stellt sogleich die ganze Reihe der von Möhler aufgestellten Behauptungen in ihrer völligen Nichtigkeit dar. Es ist unwahr, daß, wie Möhler sagt, niemals ein orthodoxer lutherischer Theolog oder Kanonist behauptet habe, Christus habe eine sichtbare Kirche gestiftet, und ebenso unwahr, daß die Protestanten die sichtbare Kirche schlechthin für eine unwahre erklären.

.Was den ersten Satz betrifft, so weise doch Möhler auch
: an Einem Beispiele nach, daß irgend ein orthodoxer lu=
rischer Theolog oder Kanonist die Stiftung christlicher Ge=
inden durch die Apostel und eben damit auch einer christli=
n Kirche, da die Kirche im Ganzen nichts anders ist, als
Gesammtheit der einzelnen christlichen Gemeinden, für et=
s dem Willen und Befehl Christi widerstreitendes erklärt ha=
. Wollte doch selbst J. H. Böhmer, an welchen als Ka=
isten hier Möhler gedacht zu haben scheint, seinen bekann=
Satz, daß „Christi Absicht und Intention nie gewesen sey,
en neuen Kirchenstaat zu formiren" *), wie schon der Aus=
ck zeigt, keineswegs in diesem Sinne verstanden wissen, son=
n mit demselben nur der Zurückführung der hierarchischen
stitutionen, die er als leidige Ueberreste des Papstthums auch
ch in der protestantischen Kirche sah, auf eine unmittelbare
ordnung Christi entgegentreten. Es versteht sich von selbst,
ß es bei der Beantwortung der Frage, ob Christus eine
htbare Kirche gestiftet habe, vor allem darauf ankommt, was
n zur sichtbaren Kirche rechnet, was als das eigentliche We=
 derselben angesehen wird. Wollte man auch vorerst in Zwei=
 ziehen, ob auch die Protestanten zugeben können, daß Chri=
s eine sichtbare Kirche gestiftet habe, so kann doch darüber
n Zweifel seyn, daß sie unter der sichtbaren Kirche etwas
deres verstehen, als die Katholiken, da ja die Hauptdiffe=
z der Katholiken und Protestanten eben darin besteht, daß
 Protestanten allen jenen hierarchischen Institutionen, die
ch der Lehre der Katholiken so wesentlich zum Begriff der
irche gehören, daß sie von ihm gar nicht getrennt werden
nnen, nur einen menschlichen Ursprung zuschreiben. Eben
ßwegen folgt nun aber daraus, daß die Protestanten eine
htbare Kirche nicht mit allen jenen Institutionen, die die Ka=
oliken zum Wesen der Kirche rechnen, von Christus unmit=
bar gestiftet werden lassen, noch keineswegs, daß sie die
tiftung einer sichtbaren Kirche durch Christus schlechthin und

*) Kirchenstaat der drei ersten Jahrhunderte S. 8.

in jedem Sinne läugnen. Man kann gewiße Bestandtheile einer Sache läugnen, ohne die Sache im Ganzen zu läugnen. Es fragt sich daher vor allem, was verstehen die Protestanten unter der sichtbaren Kirche, und dann erst kann gefragt werden, ob sie behaupten, daß Christus eine sichtbare Kirche, so wie sie den Begriff derselben bestimmen, gestiftet habe? Was nun die Protestanten unter der sichtbaren Kirche verstehen, darüber hätte Möhler, wenn er überhaupt methodisch hätte verfahren wollen, vor allem die symbolischen Bücher derselben befragen sollen. Sie geben die einstimmige Erklärung, daß das docere evangelium und administrare sacramenta das eigentliche Wesen der sichtbaren Kirche ausmache. Est ecclesia, sagt die augsburgische Confession Art. VII. (S. 11.), congregatio sanctorum, in qua evangelium recte docetur et recte administrantur sacramenta. Et ad veram unitatem ecclesiae satis est, consentire de doctrina evangelii et administratione sacramentorum, nec necesse est, ubique esse similes traditiones humanas, seu ritus aut ceremonias ab hominibus institutas. Die Apologie erläutert diesen Begriff Art. IV. S. 144. weiter so: Ecclesia non est tantum societas externarum rerum ac rituum, sicut aliae politiae, sed principaliter est societas fidei et spiritus s. in cordibus, quae tamen habet externas notas, ut agnosci possit, videlicet puram evangelii doctrinam, et administrationem sacramentorum consentaneam evangelio Christi. S. 148.: Neque vero somniamus nos Platonicam civitatem, ut quidam impie cavillantur, sed dicimus existere hanc ecclesiam, videlicet vere credentes ac justos sparsos per totum orbem. Et addimus notas, puram doctrinam evangelii, et sacramenta. Wird auch in dieser Definition sogleich auf die Beschaffenheit der Mitglieder Rücksicht genommen, die allein wahrhaft zur Kirche gehören können, so wird unläugbar die Kirche zugleich als eine äußerlich existirende, also sichtbare, definirt. Wie könnten denn der Kirche anders, als sofern sie eine sichtbare ist, die beiden Merkmale der rechten Predigt des Evangeliums und der rechten Verwaltung der Sakramente zugeschrieben werden? Diese beiden Merkmale also machen das eigent-

liche Wesen der sichtbaren Kirche aus, alles andere aber, was sonst noch dazu gerechnet werden mag, ist nur etwas zufälliges und außerwesentliches, wornach die Existenz der Kirche nicht bestimmt werden darf. So klar nun aber hieraus erhellt, in welchem Sinne die Symbole der Protestanten die Kirche eine sichtbare nennen, so wenig kann auch in Zweifel gezogen werden, daß sie sie in demselben Sinne für eine von Christus selbst unmittelbar gestiftete erklären. Daß die protestantische Kirche ihre Sakramente als unmittelbar von Christus eingesetzt betrachtet, kann niemand läugnen, da sie ja die Mehrzahl der katholischen Sakramente vor allem aus dem Grunde verwirft, weil sie an ihnen die Einsetzung durch Christus vermißt. Ebenso bestimmt hat sie aber auch das christliche Lehramt für ein von Christus selbst eingesetztes erklärt. Institutum est, sagt die augsburg. Conf. Art. V. (S. 10.), ministerium docendi evangelium et porrigendi sacramenta. Vgl. Apol. Art. IV. (S. 150.): cum verbum Christi cum sacramenta porrigunt (ministri), Christi vice et loco porrigunt. Art. VII. (S. 202.): habet ecclesia mandatum de constituendis ministris, quod gratissimum esse nobis debet, quod scimus, Deum approbare ministerium illud et adesse in ministerio. Was also die Protestanten zur Existenz der sichtbaren Kirche rechnen, ist nach ihrer ausdrücklichen Lehre auch von Christus selbst gestiftet und eingesetzt. Hiemit ist die Unwahrheit der Möhler'schen Behauptung: die Reformatoren haben geläugnet, und die Protestanten läugnen bis auf den heutigen Tag, daß Christus eine sichtbare Kirche gestiftet habe, unwiderleglich dargethan. Nur, wenn ihnen, wie Möhler thut, wenn er unmittelbar so fortfährt: „denn wenn sie es nicht läugneten, mit welchem Fug könnten sie sich von der von Christus gestifteten Kirche trennen, da es so offen da liegt, daß er die ihrige wenigstens nicht gestiftet habe," der katholisch-papistische Begriff der Kirche untergeschoben wird, läugnen sie nicht blos bis auf den heutigen Tag, sondern bis zum jüngsten, daß Christus eine sichtbare Kirche in diesem Sinne gestiftet habe. Kann es aber etwas sinnloseres geben, als einem andern den Begriff, welchen er bestreitet, in dem-

selben Sinn, in welchem er ihn bestreitet, wieder als den von ihm selbst angenommenen unterzulegen? Die Protestanten verwarfen den papistischen Begriff der Kirche, aber ihr Widerspruch gegen das Papstthum und die römische Kirche sollte keine Opposition gegen die sichtbare Kirche überhaupt seyn, da ihnen Papstthum und Kirche keineswegs in Einen Begriff zusammenfielen. Sie konnten nicht den geringsten Zweifel darüber haben, daß sie auch dann, wenn sie aus der papistisch gewordenen Kirche austreten, und sie mit allen von ihnen verworfenen Institutionen und Traditionen ihren Gegnern überlassen, demungeachtet in der sichtbaren Kirche bleiben, wofern sie nur diejenigen Unterpfänder der Gemeinschaft mit Christus in ihrer Mitte haben, die sie allein als das wahre substanzielle Wesen der sichtbaren Kirche anerkannten, und selbst auch in der ausgearteten Kirche immer noch vorfanden, das Evangelium, und die von Christus selbst eingesetzten Sakramente. Das ist der protestantische Begriff der Kirche. Möhler aber gefällt sich in seinem hochfahrenden Tone darin, auch nicht einmal die Möglichkeit, daß es einen andern Begriff der Kirche gebe, als den katholisch-papistischen, vorauszusetzen. Von diesem erhabenen Standpunkt aus hätte er jedoch gar nicht zu dem gemeinen Begriff einer Symbolik herabsteigen sollen, denn sobald man sich entschließt, eine Symbolik zu schreiben, kann man auch die Existenz der Protestanten nicht mehr ignoriren, und sobald man sie trotz ihrer Verschiedenheit von den Katholiken existiren lassen muß, kann man es ihnen auch nicht nehmen, daß sie ihre eigene Gedanken und Begriffe haben, also auch über das Wesen der sichtbaren Kirche nicht ebenso denken, wie ihre Gegner, die Katholiken. Bei einer so groben Entstellung der Wahrheit, wie sie auch hier urkundlich vorliegt, hat man also auch hier nur die Wahl, sie entweder auf die Rechnung der bösen Absicht, oder des unlogischen Verfahrens zu bringen, und kann es füglich dem Symboliker selbst überlassen, ob er das eine oder das andere sich zur größeren Ehre anrechnen will.

Hiemit ist auch schon die gleiche Unwahrheit der zweiten

Möhler'schen Behauptung, daß die Protestanten die sichtbare Kirche für eine schlechthin unwahre erklären, dargethan. Da den Protestanten Papstthum und Kirche zwei völlig verschiedene Begriffe sind, so sehen sie allerdings die katholisch-papistische Kirche mit allem demjenigen, was zu ihrem eigenthümlichen Wesen gehört, als das Unwahre der sichtbaren Kirche an, das Wahre derselben aber ist ihnen, was Christus selbst für seine Kirche als eine sichtbare angeordnet hat. Gibt man nur zu, daß das Evangelium und die Sakramente zur sichtbaren Kirche gehören, und kann man nicht läugnen, daß sowohl die Verkündigung des erstern als die Verwaltung der letztern auch nach der Lehre der Protestanten ausdrücklich von Christus selbst für seine Kirche verordnet worden ist, so kann man auch nicht läugnen, daß auch nach ihrer Lehre, da auch nach ihrer Ueberzeugung Christus nichts unwahres gestiftet haben kann, die sichtbare Kirche keine schlechthin unwahre ist, sondern bei allem unwahren, das sie haben mag, doch zugleich etwas substanziell wahres enthält. So wenig haben sich demnach die Protestanten mit ihrer Trennung von der katholisch-papistischen Kirche zugleich von der von Christus gestifteten getrennt, und so wenig liegt es, wie Möhler meint, offen da, daß die protestantische Kirche wenigstens von Christus nicht gestiftet sey. Es mischt sich wieder das bekannte Vorurtheil von der absoluten Identität der katholischen Kirche nach der Reformation mit der katholischen vor der Reformation ein, solange aber die katholische Kirche, wie sie jetzt besteht, die Existenz der protestantischen nicht schlechthin negiren kann, muß sie ihr auch, da nichts ohne Grund existirt, einen Grund ihrer Existenz zugestehen. Diesen Grund ihrer Existenz hat sie, wie die katholische, welche, soweit sie durch das nicht zu beseitigende Daseyn der protestantischen sich selbst negirt sieht, in Folge dieser Negation zu einer partikulären Kirche wird, in der beiden gemeinsamen Periode der noch ungetrennten Kirche vor der Reformation, nur mit dem Unterschied, daß die protestantische aus dieser Periode sich das auswählt, was sie allein für das Wahre der sichtbaren Kirche halten kann, die katholische aber gerade das-

jenige, was die protestantische nach dieser Auswahl als das von ihr Verworfene zurückläßt, zu der für sie charakteristischen Hauptsache machte.

Verhält es sich aber auf diese Weise mit den bisher beleuchteten Möhler'schen Sätzen, so folgt hieraus mit gleicher Evidenz die Unwahrheit der weitern Möhler'schen Behauptungen, daß die Protestanten zwischen Wahrheit des Mittels und Zwecks nicht unterschieden, und darum, weil der wahre Zweck der sichtbaren Kirche sey, die unsichtbare Gemeinschaft mit Christus zu vermitteln, schließen, daß mithin die sichtbare Kirche als bloßes Mittel unwahr sey; daß nur die Katholiken das wahre Mittel in das wahre Verhältniß zum wahren Zweck setzen. Daß den Protestanten die unsichtbare Kirche die wahre ist, wird nicht geläugnet, daß ihnen aber auch die sichtbare nicht schlechthin die unwahre ist, kann nach dem Bisherigen ebenso wenig geläugnet werden, auch sie können daher das Verhältniß der sichtbaren Kirche zur unsichtbaren nicht anders bestimmen, als so, daß sie jene als das wahre Mittel zur Realisirung des wahren in der unsichtbaren Kirche liegenden Zwecks betrachten. Ja, alles was Möhler in der obigen Stelle über das Verhältniß der sichtbaren und unsichtbaren Kirche der Lehre seiner Kirche vindiciren möchte, ist so sehr die ächt protestantische Lehre, daß der Protestant, wenn dieß der wahre Stand der Sache wäre, sich über die demungeachtet bestehende so große Differenz nicht genug wundern könnte. So gern er nun auch, weit entfernt von jener herrschsüchtigen Arroganz, die lieber keine Wahrheit will, als eine solche, die sie nicht ausschließlich hätte, sondern mit andern theilen müßte, den Katholiken an der Wahrheit der Lehre seiner Kirche theilnehmen lassen möchte, so fragt sich nur, ob der Katholik seinen Grundsätzen zufolge in der Lage ist, sich die protestantische Lehre von dem Verhältniß der sichtbaren und unsichtbaren Kirche, so wie hier von Möhler geschehen ist, geradezu zuzueignen. Daß diese Frage verneint werden muß, ergibt sich schon aus der obigen Untersuchung, wir wollen uns aber hier, um die Sache noch klarer ins Licht zu setzen, ganz nur an dasjenige halten, was

Möhler in seinen neuen Untersuchungen neues beigebracht hat. „Die Ueberlieferung einer äußern Offenbarung," sagt Möhler (S. 465.), „ist nothwendig an dieselben Gesetze gebunden, unter welchen die Offenbarung gegeben wurde. Wie die Bürgschaft für den göttlichen Ursprung einer Lehre an die Auctorität der Person, die sie überbringt, geknüpft ist, so kommt es auch bei der Bestimmung des Sinnes dieser Offenbarung in einzelnen streitigen Fällen abermals auf die Auctorität derjenigen Personen an, auf die der Stifter seine Auctorität übertragen hat. Denn betrachtet man sie lediglich unter dem Gesichtspunkt von Menschen, die irren können, deren Urtheil also in keinem Fall mehr Werth als das eines jeden Andern hat, so heißt dieß eben läugnen, daß ihnen Auctorität übertragen sey; diese Läugnung aber hebt die Auctorität des Geoffenbarten selbst wieder auf, weil die Bestimmung des Sinnes desselben dem subjektiven Urtheile anheimfällt, der Sinn also zweifelhaft und darum der Zweck, eine Lehre unter göttlicher Bürgschaft zu geben, vereitelt wird. Die Offenbarung fand doch nur um des Geoffenbarten willen statt, und die Form diente dem Inhalt; was könnte es also nützen, wenn alle zwar darüber einig sind, daß eine Offenbarung Gottes in Christo stattgefunden habe, der Inhalt selbst aber nicht mit absoluter Gewißheit zu bestimmen wäre? So muß also die Auctorität des Offenbarers auf seine Stellvertreter übergehen, indem wir im entgegengesetzten Fall, wenn nämlich das subjective Urtheil entscheiden soll, vollkommen wieder dort anlangen, von wo wir ausgegangen sind, als wir uns Jesus ohne Wunder über seine Messiaswürde mit einem Juden im Verkehre dachten (vgl. S. 464. wo behauptet wird, Jesus habe seine Auctorität nur durch seine Wunder legitimirt). Ganz dieselbe Vollmacht nun, deren sich die Apostel erfreuten, hinterließen auch sie, so behauptet die katholische Kirche, dem von ihnen eingesetzten Episcopat, so daß durch dessen organische Thätigkeit dieselben Functionen ausgeübt werden, die jenen übertragen waren." — „Der Katholik sagt ganz einfach" (sagt Möhler S. 480. weiter zur Beantwortung der Frage: welche Kriterien der Göttlich-

keit die katholische Kirche für sich habe?) „Christus hat eine sichtbare Kirche gegründet, er hat ein öffentliches sichtbares Lehramt eingesetzt, und diesem seine Auctorität übertragen, für dieses Lehramt zeugt also dieselbe Auctorität, die für Christus selbst zeugt, und das Urtheil dieses Lehramts über den Sinn der Lehre Christi hat hienach das Ansehen Christi selbst für sich. Dieß ist die Verbindung, welche die katholische Kirche zwischen der Auctorität ihrer Lehre und der Auctorität Christi aufzuweisen hat, dieß die äußere Beglaubigung, das Creditiv, das sie für die Wahrheit ihrer Lehre, d. h. dafür, daß ihre Lehre die Lehre Christi sey, vorzeigt.“ Frage man, worin die Beweise für diese Betrachtungsweise liegen, welche die katholische Kirche von sich selbst habe? so könne sie sich nicht auf die Schrift berufen, da die Schrift selbst auf dem Zeugniß der Kirche beruhe. Alles müsse zuletzt auf ein Unmittelbares zurückgeführt werden: so sey auch diese Gewißheit eine unmittelbare, die katholische Kirche habe aus dem Munde des Herrn selbst vernommen, was sie seyn soll: es gebe keine größere Gewißheit als die unmittelbare, von unserer eigenen Existenz könne uns niemand Gewißheit, als wir uns selbst geben. Diese Gewißheit von dem, was sie ist und seyn soll, hat aber die Kirche nach dem Schlusse der zuerst angeführten Stelle nur im Episcopat. Denn nur im Episcopat ist die Auctorität, ohne welche die Kirche nicht seyn kann, identisch mit der ursprünglichen Auctorität des Stifters, nur in den Bischöfen also, als den Stellvertretern Christi, hat die Kirche die unmittelbare Gewißheit dessen, was sie ist. Diese Gewißheit ist aber nur insofern eine unmittelbare, sofern die Auctorität des Episcopats, durch den sie gegeben wird, eine ebenso unmittelbare ist, wie die Auctorität Christi, so lange er auf Erden lebte und wirkte. Nur die jedesmal lebenden Bischöfe also sind als die Stellvertreter Christi, die authentischen Interpreten der Kirche, die unmittelbaren Organe, in welchen sich das Bewußtseyn der Kirche ausspricht. Auch in Ansehung älterer Beschlüsse der Kirche, selbst der Decrete der Tridentiner Synode, ist man demnach ganz an die jedesmal lebenden Bischöfe gewiesen, da in

der Kirche keine andere Auctorität gelten kann als nur die der unmittelbaren Stellvertreter Christi. Das geschriebene Wort kann für sich selbst nichts gelten, da alle Gründe, welche die Katholiken den Protestanten in Hinsicht der Auctorität der heiligen Schrift entgegenhalten, auch auf jede andere schriftliche Urkunde ihre Anwendung finden. Es gilt auch hier vollkommen, was Möhler (S. 472.) in Beziehung auf die heilige Schrift sagt: „Die heilige Schrift, das gebe ich freilich vorläufig zu, hat Auctorität, aber wer die Schrift hat, hat noch nicht ihre Lehre, hier aber suchen wir eine äußere Auctorität dafür, daß jemand diese habe, kurz: eine Auctorität für die Richtigkeit der Auslegung. Somit ergibt sich, daß wenn auch die Auctorität der Schrift eine äußere göttliche ist, und zugegeben wird, daß sie mit der allerseits anerkannten Auctorität Christi zusammenfällt, diese Auctorität noch nicht für eine bestimmte Auslegung der heiligen Schrift benützt werden kann.“ Ebenso verhält es sich auch mit der Auctorität der Tridentiner Beschlüsse. Es kann also in der Kirche schlechthin keine andere Auctorität gelten, als die unmittelbare des Episcopats, verstehe man nun unter dem Episcopat die Gesammtheit der einzelnen Bischöfe, oder die Einheit des Episcopats im Papst. Was folgt nun aber hieraus für das Verhältniß der sichtbaren und unsichtbaren Kirche vom katholischen Standpunkt aus? Daß die sichtbare Kirche eine wahre ist, nicht blos sofern in ihr, wie der Protestant sagt, evangelium recte docetur et recte administrantur sacramenta, sondern vor allem, sofern sie von den Personen constituirt wird, welchen Christus als seinen sichtbaren Stellvertretern seine Auctorität übertragen hat. Denn so wenig sich denken läßt, wie Möhler sagt, daß Christus etwas unwahres gestiftet habe, ebenso wenig läßt sich denken, daß Christus Personen zu seinen Stellvertretern bestimmt und mit seiner Auctorität beauftragt habe, in welchen nicht die Wahrheit der sichtbaren Kirche angeschaut werden kann. Alle Bischöfe also müssen als Stellvertreter Christi, als die unmittelbaren Repräsentanten seiner Auctorität, auch wahre Glieder der wahren sichtbaren Kirche seyn. Nun behauptet aber Möhler selbst in der

obigen Stelle, daß zwar „allerdings nach äußern und nur nach äußern Merkmalen zu bestimmen sey, wer zur (äußern) wahren Kirche gehöre, daß aber hieraus noch keineswegs folge, er sey Mitglied der wahren Kirche schlechthin, d. h. in jedem Sinne des Worts, also auch ein ausgemachter und geheiligter Christ, weil ja die Katholiken mit der wahren sichtbaren Kirche eine ebenfalls wahre unsichtbare annehmen, von der jemand ausgeschlossen seyn könne, obschon er in jene eingeschlossen sey." Hiemit kommen wir nun aber auf einen Widerspruch, welcher nach allem Bisherigen kaum gelöst werden zu können scheint. Auf der einen Seite haben wir Mitglieder der wahren sichtbaren Kirche, welche schlechthin als wahre Glieder derselben angesehen werden müssen, Stellvertreter Christi, Träger seiner Auctorität, also doch wohl auch wahre Glieder seiner Kirche, auf der andern Seite aber muß auch in Ansehung dieser Glieder, ebenso gut wie von allen andern, die Möglichkeit zugegeben werden, daß sie als Glieder der sichtbaren Kirche noch keine wahre Glieder der Kirche sind. Nur dieß kann ja der Sinn der Unterscheidung einer sichtbaren und unsichtbaren Kirche seyn. Man kann zur sichtbaren Kirche gehören, ohne daß man als ein Glied der sichtbaren Kirche auch ein Glied der unsichtbaren ist, und eben deswegen, weil man aus dem Seyn in der sichtbaren Kirche noch nicht auf das Seyn in der unsichtbaren schließen darf, ist die wahre Kirche eine unsichtbare, d. h. ihre Glieder sind unsichtbar, indem man es keinem Gliede der sichtbaren Kirche ansehen kann, ob es auch ein wahres Glied der Kirche ist. Sobald man überhaupt einmal die Unterscheidung einer sichtbaren und unsichtbaren Kirche zuläßt, liegt darin nothwendig auch die Anerkennung, daß man von keinem einzelnen Gliede der Kirche, ohne eine unmittelbare höhere Belehrung, wissen kann, ob es ein wahres Glied der Kirche ist. Allein eben dieß findet nach Möhler nicht statt, bei einer ganzen Reihe von Mitgliedern der sichtbaren Kirche ist es unmittelbar gewiß, daß sie auch als Glieder der wahren Kirche anzusehen sind, denn wie sollten die sämmtlichen Bischöfe von der Zeit der Apostel an bis auf die neueste als Stellvertreter Christi, als

die mit seiner unmittelbaren Auctorität Beauftragten, nicht auch wahre Glieder der Kirche seyn? Bei ihnen verliert also die Unterscheidung einer sichtbaren und unsichtbaren Kirche ihre Bedeutung, die wahre Kirche ist hier nicht blos eine unsichtbare, sondern eine sichtbare, es ist hier nicht blos ein unsicherer Schluß aus der Erscheinung auf das wahre Seyn, sondern die absolute Wahrheit der unmittelbaren Anschauung. Aber wie? Sollte denn dieß wirklich von Möhler in vollem Ernste behauptet werden können, daß alle Bischöfe an sich schon, schlechthin deswegen, weil sie Bischöfe sind, auch wahre Glieder der Kirche sind? Er muß es behaupten, wenn in der Kirche keine andere Auctorität gelten kann, als die unmittelbare der von Christus selbst mit seiner Auctorität beauftragten Stellvertreter, er kann es aber nicht behaupten, wenn die Unterscheidung einer sichtbaren und unsichtbaren Kirche in ihrer wahren Bedeutung festgehalten werden soll. Was sollen wir also für das Wahre halten, das Erstere oder das Letztere?

Sehen wir, was aus jedem dieser beiden Hauptsätze folgt. Soll das Erstere gelten, daß die Bischöfe als Stellvertreter Christi, als die Repräsentanten und Träger seiner unmittelbaren Auctorität auch wahre Glieder seiner Kirche sind, so muß man sogleich den Begriff dessen, was zu einem wahren Glied der Kirche gehört, sehr beschränken, man muß auf alles Sittliche verzichten, und darf an ein wahres Glied der Kirche nicht die Forderung machen, daß ein solches auch ein ausgemachter und geheiligter Christ sey. Die Behauptung, daß alle Bischöfe in sittlich-religiöser Hinsicht wahre und vollkommene Christen sind, ist für das christliche Bewußtseyn zu empörend, als daß sie selbst Möhler wagen kann. Ja, wenn er in der Symbolik (S. 357.) von Priestern, Bischöfen und Päpsten spricht, die die Hölle verschlungen hat, weil sie gewissenlos und unverantwortlich es oft genug fehlen ließen dort, wo es nur von ihnen abhing, ein schöneres Leben zu begründen, oder gar noch den glimmenden Docht durch ärgerliches Streben und Leben auslöschten, welchen sie anfachen sollten, wenn er in den neuen Untersuchungen (S. 416.) gesteht, daß einige Päpste im Punkte des Ablasses of-

fenbar zu ihrer Schande gehandelt haben, so ist hieraus leicht zu ermessen, daß er selbst von der Heiligkeit der heiligen Väter seiner Kirche keine zu überspannte Vorstellung hegt. Aber wie wollen nun Päpste, die die Hölle verschlungen hat, zur Strafe für ihr ärgerliches Streben und Leben, mit Stellvertretern Christi und Repräsentanten seiner Auctorität in Eine Vorstellung zusammengehen, wenn sie in der einen Hinsicht seyn sollen, was sie in der andern nicht seyn können, wahre Glieder der Kirche ohne sittliche Würdigkeit? Es bleibt, wie gesagt, kein anderer Ausweg übrig, als daß man von der sittlichen Würdigkeit abstrahirt. Nur unter dieser Voraussetzung können die Bischöfe als eine ebenso unmittelbare Auctorität, wie die Auctorität Christi war, als die unmittelbare Fortsetzung derselben angesehen werden. In dieser Eigenschaft sind sie wahre Glieder der Kirche, wie auch sonst ihre sittliche Beschaffenheit gewesen seyn mag. Der Begriff der unsichtbaren Kirche findet nun zwar auch auf sie seine Anwendung. Da sie in sittlicher Hinsicht sich sehr von einander unterscheiden, aus dem Aeußern aber nicht immer mit Sicherheit auf das Innere geschlossen werden kann, überhaupt nur Gott in das Herz des Menschen sehen kann, so ist bei ihnen in Ansehung der sittlichen Würdigkeit die wahre Kirche als eine unsichtbare in der sichtbaren eingeschlossen, d. h. man kann in dieser Hinsicht von keinem einzelnen gewiß wissen, ob er ein wahres Glied der Kirche ist. Aber welche Bedeutung hat in diesem Falle noch der Begriff der unsichtbaren Kirche, und welchen Werth kann es haben, es in dieser Hinsicht bei jedem Einzelnen dahingestellt lassen zu wollen, wie er sich zur unsichtbaren Kirche verhält, wenn man es doch zugleich von allen zusammen weiß, daß sie an sich schon wahre Glieder der Kirche sind. Sie sind es also nicht wegen ihrer sittlichen Würdigkeit, sondern, weil alles in der Kirche von ihrer Auctorität abhängt; kommt die sittliche Würdigkeit hinzu, so ist es um so besser, fehlt sie, so schadet es nichts, da sie in jedem Falle nicht die Hauptsache, sondern nur Nebensache ist. Ist aber dieß der Stand der Sache bei demjenigen Theil der Kirche, welcher die Stelle Christi

selbst vertritt, so wäre es doch gewiß im höchsten Grade unbillig, bei den Laien strengere sittliche Forderungen zu machen, als bei den Klerikern. Macht die letztern schon ihr Amt zu wahren Gliedern der Kirche, sind sie als Glieder der sichtbaren Kirche auch Glieder der wahren Kirche, so muß man sich auch bei den Laien mit dem Aeußern begnügen, und darf nicht sagen, da ihre wahre sittliche Beschaffenheit dem menschlichen Auge verborgen sey, wisse man nicht, wie es mit ihnen stehe, die wahre Kirche sey in dieser Hinsicht eine unsichtbare. Auch ihr Verhältniß zur Kirche ist nur nach dem Aeußern und Sichtbaren zu beurtheilen, sie sind also wahre Glieder der Kirche, wenn sie glauben, was die Bischöfe lehren, d. h. sich zum öffentlichen Glauben der Kirche bekennen, sind sie auch sittlichwürdige Glieder der Kirche, so ist es ganz schön und löblich, sind sie es aber nicht, so kommt darauf nicht viel an, sie sind demungeachtet wahre Glieder der Kirche, da zwischen Guten und Bösen, wofern sie nur äußerlich glauben, an sich kein Unterschied ist. Die innere sittliche Würdigkeit ist daher, wenn sie etwa hinzukommt, wie ich mich ausdrückte, im Grunde nur ein opus supererogationis. Dieß und nichts anders ist die ächtkatholische Lehre, wie sie sich aus Voraussetzungen, deren Anerkennung kein orthodoxer Katholik verweigern kann, in nothwendiger Consequenz ergibt, und alle Sophistereien und Declamationen Möhler's können dagegen nichts sagen, sondern durch ihre so klar vor Augen liegende Schwäche und Nichtigkeit nur dazu dienen, die Sache in ein um so helleres Licht zu setzen. Man sieht nun, warum es ihm so unbequem ist, daß ich nicht blos bei der Frage nach den Merkmalen der wahren von Christus gestifteten Kirche stehen blieb, sondern, wie nothwendig geschehen muß, mit ihr die Frage nach den Merkmalen eines der wahren Kirche zugehörenden Individuums verband. Welche Antwort kann aber auf diese Frage gegeben werden? Keine andere als nur eine solche, welche deutlich zeigt, daß es bei dem Schlusse, welchen er als einen Trugschluß bezeichnen will, sein vollkommenes Verbleiben hat: da die Katholiken die wahre Kirche nur nach äußern Merkmalen bestimmen, so kommt es ihnen bei der

Beurtheilung des religiösen Charakters nur auf Aeußerlichkeiten an, auf ein Glaubensbekenntniß. Jenes äußere Merkmal ist die unmittelbare Auctorität des Episcopats, daran aber hängt, wie gezeigt worden ist, sogleich alles, was die wahre Kirche ganz in das Sichtbare setzt. Daß die Katholiken, wie Möhler sehr ernstlich erinnert, den Glauben ohne Liebe einen todten nennen, daß dieser Grundzug des katholischen Dogma hier ganz übersehen werde, macht die Sache nur um so schlimmer, da man hieraus nur sieht, wie wenig auch dieser Grundzug des katholischen Dogma zu bedeuten hat, wenn doch immer alles nur auf das Glauben, d. h. das äußere Glaubensbekenntniß, zu welchem allerdings auch einige äußere Werke der Liebe gehören mögen, zurückkommt.

Da es aber Möhler auch mit der Unterscheidung einer sichtbaren und unsichtbaren Kirche sehr wichtig nimmt, und diese ächt protestantische Lehre gar zu gern zu einer katholischen machen möchte, so müssen wir auch noch sehen, was ihm auf diesem Wege gelingt. Es ist ihm eine entschiedene Sache, daß man von der unsichtbaren Kirche ausgeschlossen seyn kann, obschon man in die sichtbare eingeschlossen ist, daß nur der der unsichtbaren Kirche Eingegliederte ein ausgemachter und geheiligter Christ ist. Hiemit ist die merkwürdige Stelle der Symbolik selbst zu verbinden, in welcher Möhler, indem er es recht lobenswerth findet, daß in Luthers Begriff von der Kirche das Innere der Kirche, was denn doch das Wichtigste sey, überall hervortrete, und daß noch niemand sich des wahren Bürgerthums im göttlichen Reiche erfreuen könne, wenn er nur äußerlich der Kirche angehöre, sich über die unsichtbare Kirche weiter also ausspricht (S. 432.): „Auch ist nicht zu zweifeln, daß Christus seine Kirche mittels derjenigen erhält, die in seinem Glauben leben, ihm mit Geist und Sinn angehören, und seiner Wiederkunft sich erfreuen, es ist nicht zu zweifeln, daß diese die Träger seiner Wahrheit sind, und daß ohne sie dieselbe zuverläßig vergessen, in lauter Irrthum übergehen, oder in ein hohles, leeres Formelwesen sich verwandeln würde. Ja gewiß diese, die Unsichtbaren, die in das Bild Christi

Uebergegangenen und Vergöttlichten sind die Träger der sichtbaren Kirche, die Bösen in der Kirche, die Unglaubigen, die Scheinheiligen, todte Glieder am Leibe Christi, würden keinen Tag die Kirche selbst in ihrer Aeußerlichkeit zu bewahren vermögen: was an ihnen liegt, thun sie ja gerade alles, die Kirche zu zerreissen, niedrigen Leidenschaften zu opfern, zu beflecken, und dem Hohn und Spott ihrer Feinde preiszugeben." Solche Stellen muß ein geschickter Polemiker in der Weise Möhler's am geeigneten Orte einzuflechten nicht vergessen, wie könnte, wer solches liest, in Zweifel ziehen, daß die katholische Lehre, neben ihren ohnedieß anerkannten Vorzügen, auch alles Schöne und Treffliche der protestantischen Lehre in sich vereinigt, und daher auch, wo sie als Gegnerin und Anklägerin derselben auftritt, das volle Recht hiezu haben muß? Gleichwohl kann nur der Unkundige durch die täuschende mit gleißnerischer Kunst aufgetragene Farbe sich blenden lassen, der Widerspruch sieht auch hier zu stark hervor, als daß das Schein-Gewebe, welches das hinter ihm Liegende verbergen soll, auch nur für den Augenblick zusammenhalten könnte. Unmittelbar darauf heißt es doch wieder: „eben, weil jene Unsichtbaren nach Menschenweise nicht untrüglich erkannt werden können, auch nicht erkannt werden sollen, um kein Menschenvertrauen zu befördern, seyen wir von dem Herrn an seine Anstalt angewiesen, also an die Kirche." Würde nun Möhler hiemit, wie man zunächst glauben sollte, da er von der Kirche als Anstalt spricht, nur soviel sagen wollen, man sey an die Kirche gewiesen, sofern sie das Evangelium und die Sakramente in sich enthält, so würde er auch hier nur die protestantische Lehre wiedergeben. Allein so ist es nicht gemeint, wir wissen ja schon zur Genüge, daß die Kirche ohne eine unmittelbare Auctorität nicht bestehen kann, und diese Auctorität der Episcopat ist. Um also nicht auf Menschen verwiesen zu werden, und Menschenvertrauen zu befördern, wird man auf die Bischöfe verwiesen, deren unmittelbarer Auctorität man unbedingtes Vertrauen schenken soll, und weil die wahren Träger der sichtbaren Kirche unsichtbar sind, muß man sich an die sichtbaren Bi-

schöfe halten, wenn sie auch gleich nicht die wahren Träger der Kirche sind. Mit dieser ächt Möhler'schen Argumentation ist nun jener Schein wieder verschwunden, und wir stehen alsbald wieder mitten im Katholicismus. Hätte aber Möhler den Begriff der unsichtbaren Kirche festgehalten, oder vielmehr ihn nicht blos zum Schein aufgestellt, so hätte die nächste Folgerung aus dem Satze, daß die wahren Träger der Kirche unsichtbar sind, diese seyn müssen, daß man auch von den Bischöfen nicht wissen kann, ob sie die wahren Träger der Kirche sind, sind sie aber nicht als die Träger der Kirche anzusehen, so können sie auch nicht für die mit der unmittelbaren Auktorität Christi Beauftragten gehalten werden, da Christus, so wenig er etwas unwahres stiften konnte, ebenso wenig auch seine unmittelbare Auctorität an jemand übertragen haben kann, von welchem man im besten Fall nicht weiß, ob er derselben würdig ist, ja sogar oft genug das Gegentheil annehmen muß. So wenig das Licht mit der Finsterniß, Christus mit Belial, irgend eine Gemeinschaft haben kann, so absolut undenkbar bleibt auch in alle Ewigkeit, daß Bischöfe und Päpste, über welche selbst ein Katholik das Urtheil fällen muß, die Hölle habe sie verschlungen, von Christus mit seiner unmittelbaren Auctorität beauftragt worden seyen. Kann aber den Bischöfen diese Auctorität nicht zugeschrieben werden, so gibt es, wie Möhler selbst zugeben muß, überhaupt keine Auctorität dieser Art in der Kirche, und nur der Protestant ist konsequent, wenn er die höchste Auctorität, die allerdings der Kirche nie fehlen darf, nur in die heilige Schrift setzt, und ohne bestimmte Mitglieder der sichtbaren Kirche für schlechthin wahre Glieder der Kirche zu halten, die sichtbare Kirche solange für eine objektiv wahre hält, solange sie das Evangelium und die Sakramente in sich hat. Alle jene Argumente, durch welche Möhler der Schrift die Auctorität, die ihr der Protestant beilegt, abstreiten will, zerspringen daher als nichtige Sophismen an dem auf diesem Wege sich ergebenden unwiderleglichen Satz, daß es in der Kirche entweder keine unmittelbare Auctorität gibt, oder eine solche nur die heilige Schrift ist,

somit es auch möglich seyn muß, ohne Bischof und Papst auf die ausschließliche Auktorität der Schrift eine kirchliche Gemeinschaft zu gründen. Will also Möhler vom Begriff der unsichtbaren Kirche ausgehen, so lecke er nicht bei der ersten Consequenz, die sich aus demselben ergibt, wider den Stachel, sondern gehe auf dem geraden Wege fort, auf welchem er bald genug bei den letzten Dingen seines Katholicismus angekommen seyn wird, ist aber dieß, wie man aller Wahrscheinlichkeit nach glauben muß, seine Absicht nicht, so bleibe er einfach bei seinem Katholicismus, und lasse sich nicht nach fremdem Eigenthum gelüsten, in der gerechten Erwägung, daß er, der Verächter und Verhöhner der protestantischen Kirche, schon durch die Begierde, etwas, was nur dieser Kirche gehört, der seinigen zuzueignen und sich mit demselben, wie mit ihrem Eigenthum, zu brüsten, wider sich selbst zeugt. Die Unterscheidung zwischen einer sichtbaren und unsichtbaren Kirche, so wesentlich sie für die protestantische Kirche ist, hat in der katholischen nirgends einen festen Haltpunkt, und bleibt für sie immer etwas äußerlich ihr aufgedrungenes, es eignet sich für sie nur die hergebrachte Unterscheidung zwischen einer streitenden und triumphirenden Kirche.

Wie Möhler die protestantische Idee der unsichtbaren Kirche gar zu gern seinem Papismus vindiciren möchte, so läßt er seine lüsternen Blicke sogar auf die protestantische Glaubens- und Gewissensfreiheit fallen. Auch sie, die vielgepriesene, scheint ihm gar nicht etwas so verächtliches, daß es sich nicht der Mühe lohnte, auch mit ihr das System seiner Kirche zu schmücken. Schon S. 392. Neue Unters. sagt er zum Ruhme der Liberalität und Allseitigkeit seiner Kirche: „Weil im Katholicismus alle Momente des geistigen Lebens sich vereinigen, sind auch nach allen Richtungen hin ungemessene Entwickelungen möglich, die als solche krankhafte Zustände sind, aber eben darum, weil auch der Gegensatz derselben vorhanden, ist der Arzt mitgegeben und die Heilung stets zu erwarten,“ wobei man nur fragen möchte, warum nur für den Protestantismus kein Arzt mitgegeben, er allein unter so vielen gleich ihm

entstandenen Erscheinungen nicht längst zur Einheit des Katholicismus zurückgebracht ist, wenn doch im Katholicismus selbst „sich alle Einseitigkeiten gegenseitig corrigiren, indem sie auf einander stoßen und die Auswüchse sich gegenseitig abbrechen?“ Die Hauptstelle ist jedoch S. 483.: „Es ist gar nicht einzusehen, was hiemit (mit demjenigen, was ich oben S. 471. f. über die protestantische Religionsfreiheit gesagt habe) für Eigenthümlichkeiten der protestantischen Ueberzeugung ausgesagt werden. Von einem äußern Zwange kann auch bei der katholischen Kirche die Rede nicht seyn. Wer zwingt mich, wer zwingt alle katholischen Würtemberger, und sämmtliche teutsche Katholiken sich zur katholischen Kirche zu bekennen? Es ist eine freie Nöthigung, die geistige Ueberzeugung, daß die katholische Kirche eine Stiftung Jesu Christi sey, und seine Auctorität vertrete, was uns an ihr festhält. Zwischen der Auflegung äußern Zwanges und der Behauptung, daß eine untrügliche Auctorität nothwendig sey, liegt noch gar Wichtiges in der Mitte. Jesus Christus hat sich, wer kann es läugnen, als die Auctorität schlechthin bezeichnet, aber damit war noch gar kein Zwang gegeben, und es blieb einem jeden überlassen, ob er ihm mit Freiheit und Selbstständigkeit folgen wolle oder nicht. Indeß folgt daraus, daß Christus einem jeden seine Freiheit und Selbstständigkeit ließ, mit Nichten, daß deßhalb seine Auctorität unnütz sey. Ebenso verhält es sich auch mit der Auctorität der Kirche. Mit dem Grundsatz der Glaubens- und Gewissensfreiheit wird entweder nur gesagt, kein äußerer Zwang dürfe den Menschen zum Glauben bestimmen, und ein jeder habe in religiösen Angelegenheiten dem Ergebnisse treuer Prüfung zu folgen, und dann wüßte ich nicht, was damit eigentlich Protestantisches ausgesprochen werde, oder es wird damit gemeint, die Kirche stelle es einem jeden aus der Ursache anheim zu glauben, was er für das Beste halte, weil sie es nicht wisse, nicht wissen könne, und nicht zu wissen nöthig habe, worin die Eine und wahre Lehre Christi bestehe, und dann ist ein solcher Grundsatz allerdings nicht katholisch, indem die katholische Kirche sich als die Bewahrerin der Lehre Christi anschaut. Er ist aber auch nicht

protestantisch (symbolisch=protestantisch), weil die öffentlichen Bekenntnißschriften der Lutheraner und Reformirten nur eine gewisse Lehre und eine sehr bestimmte als die wahre bezeichnen, und jede andere Ueberzeugung als eine irrige verworfen haben." Es verhält sich demnach, mit Einem Worte, mit der Glaubens= und Gewissensfreiheit in der katholischen Kirche völlig ebenso, wie in der protestantischen, und es ist ein eitler Ruhm, wenn der Protestant hierin irgend etwas vor dem Katholiken voraus zu haben glaubt. Ist denn aber wirklich jener Zwang, von welchem Möhler seine Kirche freisprechen will, zu keiner Zeit von ihr ausgeübt worden? Soll man ihm zu lieb alle Ketzerverfolgungen und Ketzerkriege des Mittelalters, alle jene Scheiterhaufen, deren blutrother Schein sich noch mit dem Morgenroth der Reformation vermischt, alle Gräuel und Marterscenen der Inquisition vergessen? Wurde nicht selbst der Gründer der protestantischen Glaubens= und Gewissensfreiheit auf eine Weise verfolgt, daß, wenn es nur auf die katholische Kirche angekommen wäre, sein Werk schon im ersten Keime unterdrückt worden wäre, und er selbst nur das Schicksal seiner Vorgänger getheilt hätte? Ist es wirklich die Ueberzeugung der Katholiken, daß Christus es jedem überlassen wollte, ob er ihm mit Freiheit und Selbstständigkeit folgen wolle oder nicht, warum wird es dem Protestanten noch immer zum Verbrechen gemacht, wenn auch er nur von der ihm von Christus gelassenen Freiheit und Selbstständigkeit Gebrauch macht, wenn er zwar die Auctorität Christi keineswegs für unnütz hält, aber sich doch auf andere Weise von derselben überzeugt, als der Katholik? Soll Freiheit des Glaubens im wahren Sinne gelten, so kann diese Freiheit nicht blos zwischen absolute Wahrheit und absoluten Irrthum hineingestellt werden, weil auch die absolute Wahrheit zum absoluten Zwang wird, sobald ihr nur der absolute Irrthum gegenübersteht. In dem Bewußtseyn dieser ihr zukommenden Stellung hat früher die katholische Kirche immer gehandelt, und darum auch jeden Gegensatz, der sich gegen sie erhob, ohne Bedenken und ohne an der Möglichkeit des Gelingens zu zweifeln, durch jedes Mittel unterdrückt. Warum will

nun die neuere katholische Kirche, die sich doch immer ihrer Identität mit der alten Kirche rühmt, und sich selbst durch den großen Riß, durch welchen die Reformation den Katholicismus zerrissen und zwischen dem alten und neuen die größte Kluft befestigt hat, in der Continuität ihres Bewußtseyns nicht stören lassen will, auf den entgegengesetzten Grundsatz der Glaubens- und Gewissensfreiheit Anspruch machen? Ist es denn nicht, wenn dieser Grundsatz gilt, und diesem Grundsatze zufolge dem Protestantismus das Recht zur Trennung vom Katholicismus, und mit dieser Trennung auch ein eigenthümlicher Anspruch auf Wahrheit zugestanden werden muß, ebendamit auch sogleich um das ganze schöne Dogma von der absoluten Wahrheit des Katholicismus, „die ganze und volle Wahrheit," in deren Besitz nur der Katholicismus seyn will, unwiederbringlich geschehen? Lasse man sich also auch hier nicht durch leere Worte täuschen! Da der Katholicismus seit der tödtlichen Wunde, die ihm die Reformation geschlagen hat, zu schwach und unkräftig geworden ist, seine alten Ansprüche auch durch die That geltend zu machen, und nicht im Stande ist, die das Joch des Papismus Abschüttelnden mit seinem Arme zu erreichen, da es jedem freisteht, sich unter den Schutz der von den Protestanten errungenen, und zu einem öffentlichen Gemeingut gemachten Glaubens- und Gewissensfreiheit zu stellen, so hält man es für das Beste, aus der Noth eine Tugend zu machen, und sich des Grundsatzes der Glaubens- und Gewissensfreiheit zu rühmen, wie wenn man von jeher aus Grundsatz sich zu ihr bekannt hätte. Gienge es aber nach Möhler's Sinn, wäre es möglich, den aufgestellten Grundsätzen auch im Leben Kraft und Bedeutung zu geben, und das Verdammungsurtheil über die tiefe, mit keinem Worte hinlänglich zu bezeichnende, Verkehrtheit der Reformation und des Protestantismus ebenso leicht, als es in Worten ausgesprochen, und in jeder neuen Ausgabe der Symbolik allen gutgesinnten Katholiken ans Herz gelegt wird, auch in der Wirklichkeit zu vollziehen, so wäre es gewiß, um den bittern Schmerz der noch immer so „schmerzlichen Trennung" zu beschwichtigen, noch immer ganz an der Zeit, das Schwerdt

Petri zu ziehen, und die erloschene Flamme der abgebrannten Scheiterhaufen aufs Neue anzufachen! *)

Günther's letzter Symboliker bietet in dem hieher gehörenden Abschnitt über die Lehre von der Kirche (S. 190—211.) so wenig etwas Erhebliches dar, daß es kaum der Mühe werth ist, ihn noch besonders zur Sprache zu bringen. Wie mit dem allgemeinen Satze: alles Daseyn (d. h. alles Seyn in seiner Erscheinung) hat als solches schon seine Wahrheit und ein Recht, in dieser anerkannt zu werden, abgesehen davon, ob jenes Daseyn seinem letzten Zwecke entspricht oder widerspricht, der ganze Streit über die Sichtbarkeit und Unsichtbarkeit der Kirche abgethan seyn soll, ist weder aus dem Satze selbst, noch aus dem weitern Gerede darüber zu ersehen. Der Protestant läugnet allerdings nicht, daß auch die Bösen, die in der sichtbaren Kirche sind, zu ihr gehören, aber das läugnet er, daß

*) Ueber die Lehre vom Papst beobachtet Möhler auch in den neuen Untersuchungen durchaus das tiefste Stillschweigen. Vielleicht löst sich das Räthsel dieses Stillschweigens am einfachsten aus dem Geständniß, das Möhler in der Schrift über die Einheit in der Kirche (S. 260.) gethan hat: „Ob der Primat einer Kirche zur Eigenthümlichkeit der katholischen Kirche gehöre, war mir sehr lange zweifelhaft, ja ich war entschieden es zu verneinen, denn die organische Verbindung aller Theile zu einem Ganzen, welche die Idee der katholischen Kirche schlechthin erheischet und sie selbst ist, schien durch die Einheit des Episcopats, wie es bisher entwickelt wurde, völlig erreicht, auf der andern Seite ist es augenfällig, daß die Geschichte der drei ersten Jahrhunderte sehr karg ist an Stoff, der allen Zweifel geradezu unmöglich machte.“ Nun fährt zwar Möhler fort: eine freiere, tiefere Betrachtung des biblischen Petrus und der Geschichte, ein lebendiges Eindringen in den Organismus der Kirche habe in ihm mit Nothwendigkeit seine Idee erzeugt, wer weiß aber nicht, wie der alte Adam, auch wenn er beschwichtigt zu seyn scheint, sich doch immer wieder geltend macht? Die Lehre vom Papst ist immer der faule Fleck, über welchen die neuern Katholiken mit der Sprache nicht herausgehen wollen. Vgl. Günther Der letzte Symb. S. 381.

sie in irgend einer Beziehung wahre Glieder der Kirche sind, da in der sichtbaren Kirche, sofern sie der Erscheinung angehört, der Schein mit der Wahrheit zusammenfließt, sie sind also immer nur der Erscheinung nach Glieder der Kirche, nicht aber an sich (mali tantum nomine in ecclesia sunt, non re, Apol. der augsb. Conf. S. 146.), der Katholik aber muß sagen, sie sind auch an sich Glieder der Kirche, da ihm schon das bloße Bekenntniß des Glaubens als ein Kriterium des Seyns in der Kirche gilt, er unterscheidet also in der Erscheinung nicht den Schein von der Wahrheit, sondern hält die Erscheinung nur für das Aeußere der Sache selbst. *) Auf

*) Günther drückt dieß auch so aus (S. 198.): der Mensch sey Natur- und Geisteswesen zugleich, was wird aber mit diesem Grundsatz, auf welchen Günther immer wieder zurückkommt, anders gesagt, als nur dieß: der Mensch sey sowohl ein körperliches, als ein geistiges Wesen? folgt aber daraus, daß er dem Körper nach in der Kirche ist, daß er ihr auch dem Geiste nach angehört? Ferner: „Gibt es ein sichtbares Ganze, das als solches schon seine eigenthümliche Wahrheit besitzt, so müssen auch die Theile und Glieder jenes Ganzen auf dieselbe Wahrheit Anspruch haben, so wie das Ganze als solches jene Theile für sich in Anspruch nimmt" (S. 199.). Dieser Grundsatz ist richtig, aber ebendeswegen setzt die protestantische Kirche, um die Consequenz, die die katholische Kirche hieraus zieht, voraus abzuschneiden, die Wahrheit der sichtbaren Kirche gar nicht in die Subjekte, die die Kirche bilden, sondern in das Objektive, in das Evangelium und die Sakramente: eine andere objektive Wahrheit hat die sichtbare Kirche nicht, da die Subjekte, die die Kirche bilden, es völlig unbestimmt lassen, wie weit in der Erscheinung Schein oder Wahrheit ist. Nur wenn die Kirche im Ganzen in Hinsicht der Subjekte als Wahrheit gesetzt wird, folgt auch, daß jedes einzelne Subjekt auch die Wahrheit in sich hat: der Schluß ist zwar seiner Form nach richtig, beruht aber auf einer petitio principii, der logische Fehler, der hier begangen wird, fällt daher nur den Katholiken, nicht den Protestanten zur Last. Ueberhaupt läßt sich der ganze Unterschied des katholischen und protestantischen Begriffs der Kirche auf den Unterschied der Idee und Erscheinung

iesem Standpunkt kann man es freilich nur für eine „malitiöse Dialektik" erklären, wenn an die Glieder der wahren Kir-

---

zurückführen. Indem der Katholicismus die sichtbare Kirche für die wahre, an sich seyende, erklärt, stellt er sich als Empirismus dar, denn der Charakter des Empirismus ist es, die Erscheinung, das Sichtbare, auch als die Sache selbst, das an sich Seyende zu nehmen, ohne zu fragen, was in der Erscheinung Wahrheit oder bloßer Schein ist. So unkritisch der Katholicismus in seinem Empirismus ist, so kritisch ist dagegen der Protestantismus, indem er, da die Erscheinung ebenso gut Schein als Wahrheit seyn kann, es dahingestellt läßt, ob die, die in der sichtbaren sind, auch wahrhaft Glieder der Kirche sind, also die wahre Kirche in Ansehung der Subjekte, die sie bilden, nicht in das Sichtbare, sondern das Unsichtbare setzt. Deswegen liegt in dem Uebergang vom Katholicismus zum Protestantismus ein Umschwung der Weltansicht, welcher demjenigen ganz parallel ist, welchen in dem Entwicklungsgang der neuern Philosophie die kritische Philosophie bewirkt hat. Der Empirismus, indem er, was ihm als Wahrheit gelten soll, schlechthin setzt und als gegeben betrachtet, wird zum Dogmatismus, der Dogmatismus ruft, da er in bloßen Behauptungen und Voraussetzungen besteht, den Scepticismus hervor, der sich dem Dogmatismus als die Verneinung desselben entgegensetzt, und wenn sodann der blos verneinende Scepticismus die Gründe seines Zweifels auf bestimmte, dem unmittelbaren Bewußtseyn entnommene Gesetze und Grundsätze bringt, so erhebt er sich zum Kriticismus, der Kriticismus selbst aber geht zuletzt, da er das Wahre der Erscheinung nur in der Idee anerkennen kann, in den Idealismus über, welcher der unmittelbare Gegensatz zum empirischen Realismus ist, seine Vollendung aber erst darin hat, daß er vom Standpunkt der Subjektivität zum Standpunkt der Objektivität, der Philosophie des absoluten Geistes, fortschreitet. Alle diese Stadien, die die Philosophie in ihrem Entwicklungsgang zu durchlaufen hatte, liegen auch auf dem Uebergang vom Katholicismus zum Protestantismus, und lassen sich als ebenso viele Zustände des kirchlichen Lebens und Epochen der Theologie nachweisen. Marheinecke (a. a. O. S. 24.), welcher gleichfalls den Grundirrthum der römischen Kirche darin erkennt, daß die wahre Wirklichkeit, welche die Geistigkeit und Vernünftigkeit ist, mit der erscheinenden Wirklich-

che auch die Forderung der sittlichen Würdigkeit gemacht wird, und man kann sich in dieser Hinsicht der Frage nicht enthal-

---

keit verwechselt wird, welche doch noch Prüfung erst und Untersuchung nöthig mache, ob sie, was sie ebenso gut seyn könne, als die wahrhafte, vielleicht eine falsche und erlogene sey, erinnert dabei zugleich an die Verirrung des Eutyches in der Lehre von den beiden Naturen in Christo, oder an die Meinung, es sey die göttliche verwandelt in die menschliche, und an die damit zusammenhängende Verirrung in der Lehre vom heiligen Abendmahl, als werde Brod und Wein verwandelt in den Leib und das Blut Christi. Und wie die eutychianische Confusion die nestorianische Opposition beider Naturen in Christo zur Voraussetzung, ja in sich, habe, weil das, was vermengt werden soll, zuvor als verschieden gesetzt worden seyn müsse, so liege auch eine solche Trennung des Göttlichen und Menschlichen der römischen Vorstellung von der Kirche zum Grunde. Wenn, wie Möhler sagt, die Katholiken lehren, die sichtbare Kirche sey zuerst, dann komme die unsichtbare, jene bilde erst diese, so sey das Leibliche, Aeußerliche, Menschliche und Erscheinende das Erste, und der Geist komme hinten nach, wie im Nestorianismus sich mit dem an und für sich fertigen Menschen der Sohn Gottes hintennach vereinige, wie wenn nicht das Menschliche in das Göttliche, sondern das Göttliche in das Menschliche aufgenommen würde, und das Menschliche auch außer dem Göttlichen etwas wahrhaftes für sich wäre. Eutychianisch ist allerdings die unmittelbare Identificirung des Göttlichen und Menschlichen in der sichtbaren Kirche, der Standpunkt aber, von welchem aus dieselbe vor sich geht, ist nestorianisch. Es wird schlechthin die Forderung gemacht, in der Erscheinung die Idee anzuschauen. Diese Forderung kann nur dadurch vollzogen werden, daß die Erscheinung vor der Idee verschwindet und ächt eutychianisch zum bloßen Schein wird, während auf der andern Seite, dem Dogma zum Trotz, der Erscheinung auf nestorianische Weise ihre überwiegende Realität bleibt, und es immer nur eine dogmatische These ist, daß die Erscheinung die Idee ist. Idee und Erscheinung kommen so nicht wahrhaft zusammen, und ihr inneres Ineinanderseyn, vermöge dessen die Wahrheit der Erscheinung die Idee und die Wirklichkeit der Idee die Erscheinung ist, die unsichtbare Kirche nicht das Jenseits der sichtbaren ist, son-

ten: „Wozu aber immer Elemente der Theorie auf das ethische Gebiet schlau hinüberspielen?“ (S. 197.) Zu bedauern wäre also nur, daß das Christenthum selbst so schlau ist, in seinen Begriff von der wahren Kirche oder vom Reich Gottes auch das Sittliche aufzunehmen. Auch die Frage, welche (S. 200.) aufgeworfen wird, wie sich die absolute Independenz der Subjektivität (die freie Ueberzeugung als Princip des Protestantismus) mit der absoluten Dependenz der letztern vom Objekt, der Auctorität der Schrift, als dem Worte Gottes, vertrage? dringt nicht tiefer ein. Absolute Independenz könne nur von einem göttlichen Lebensprincip prädicirt werden, wie aber ein solches als absolut abhängig von einer andern göttlichen Auctorität erklärt werden könne? Liege in der Subjektivität, wie in der Objektivität, ein göttliches Princip, so liegen beide einander in den Haaren. Der Buchstabe liege nur in petrificirter Gestalt vor, und erwarte seine Belebung vom Lebenshauche des göttlichen Pneuma in jedem Einzelnen, wie sich nun die verschiedenen einander sogar widersprechenden Resultate aus jenen Belebungsprocessen mit der Ansicht vereinbaren, daß das göttliche Pneuma im Menschen und der Geist Gottes in der Schrift sich wechselseitig ihre Zeugnisse bestätigen? Woher es komme, daß das Schriftverständniß in verschiedenen Subjekten

dern das Immanente derselben, bleibt dem Katholicismus ewig unbegriffen. So tief ist demnach der Gegensatz des Katholicismus und Protestantismus in einer wesentlichen Verschiedenheit des allgemeinen Standpunkts begründet. Das ist in der Hauptsache dasselbe Resultat, auf welches von einem andern Gesichtspunkt aus Buchholz kommt, wenn er (Geschichte der Regierung Ferdinands des Ersten. Bd. IV. Wien 1833. Fünfte Beilage: Von dem Trennungsprincipe der Reformation und dessen heutiger Bedeutung S. 637. f.) den Beweis führt, daß so verschieden auch die Gegensätze und Unterscheidungen sind, durch welche sich das Trennungsprincip der Reformation bezeichnen läßt, die Lehre vom Wesen der Kirche es eigentlich sey, worin die Entzweiung sich concentrire, wo die nicht aufzugebende Behauptung der Einen und die Verneinung der Andern liege, und von wo aus allein alle übrigen Gegensätze in ihrer wahren Bedeutung verstanden werden können.

so verschieden ausfalle, wenn es doch ein Entwicklungsmoment des göttlichen Princips im Leben des Einzelnen sey? Sey es das göttliche Princip, das in dem Einzelnen sowohl glaube als nicht glaube, und das jenem durch das Sakrament mitgetheilt werde, so bedürfe der Einzelne der heil. Schrift nicht in demselben Grade der Nothwendigkeit zu seinem Heile, wie des Sakraments, die Schrift genüge von nun an als ein äußeres Dokument für die welthistorische Thatsache eines Christus. Oder wenn der Einzelne die Schrift als frohe Botschaft, als Wort Gottes an die Menschheit, mit dem Charakter absoluter Auctorität festhalten wolle, so bedürfe er umgekehrt des Sakraments nicht mehr als eines äußerlichen Zeichens nach göttlicher Institution, wodurch ihm göttliches Leben innerlich zu Theil werden soll. Es sey aber auch noch der dritte Fall möglich, daß der Einzelne sowohl der Schrift als des Sakraments als absoluter Auctoritäten sich entschlage, beide als Heilsmittel, als Bedingungen zur Seligkeit im Glauben und des Glaubens zur Seligkeit negire, dafür aber auf das bekannte: est Deus in nobis, einzig und allein sich stütze und berufe. Allein von einem Deus in nobis, ist hier kurz zu erwiedern, ohne den seligmachenden Glauben, weiß die protestantische Lehre nichts, und ebenso wenig von einem Glauben ohne das äußere Wort (Augsb. Conf. Art. V.), mit dem Wort ist aber auch das Sakrament gegeben, nur stehen freilich diese beiden Gnadenmittel in dem schon bestimmten Verhältniß zu einander. Endlich meint Günther noch (S. 206.): daß die Lehre von der Kirche im katholischen System die Selbstständigkeit der Subjektivität mit ungleich mehr Consequenz in Schutz nehmen könne, als solches im protestantischen möglich sey. Der altkatholischen Kirche sey allerdings die Subjektivität des Menschen noch nicht klar aufgegangen, man habe die Ueberzeugung des Subjekts gleichfalls sächlich, objektiv behandelt, die innere Erkenntniß dem äußern Bekenntniß gleichgesetzt und gemeint, der äußere und selten verunglückte Zwang zu diesem vertheidige auch schon einen gleichen Zwang zu jenem mit gleichem Erfolg. Solches Zwangsverfahren sey aber weit auffallender in der altpro-

testantischen Kirche (an deren Scheiterhaufen erinnert wird S. 208.), als in der altkatholischen, da ja jene des Zwangs halber aus der alten Kirche ausgetreten sey, und im Gegensatze zu dieser die Subjektivität auf Kosten der Objektivität heraushebe. Der Protestantismus habe daher ebenso die Aufgabe, von seinem subjektiven Standpunkte aus das Objekt des Katholicismus für die Idee zu gewinnen, wie der Katholicismus vom objektiven Standpunkte aus die Subjektivität des Menschen allseitig zu würdigen habe. Halte man mit dieser Aufgabe beide Systeme nach ihrem theoretischen und praktischen Moment zusammen, so bekenne das eine in der Theorie, was das andere in derselben verkenne (die Idee der Freiheit), und was dem einen in der Praxis abgehe, darin schwelge das andere bis zum Wahnwitze, ein leidiger Umstand, weil er in seiner unwillkührlichen Rückwirkung auf die alte Kirche bisher noch keine andere Folgen gehabt habe, als die Scheue vor jedem Gedanken, wenn dieser dem herkömmlichen nicht so ähnlich sehe, wie ein Ey dem andern, folglich ohne Rücksicht darauf, ob sein Dotter den Lebenskeim (das punctum saliens — in vitam aeternam) in sich noch berge, oder ob dieser bereits abgestorben sey.

Ein solches von einem Katholiken selbst ausgestelltes Zeugniß über den Katholicismus übertrifft in der That die kühnsten Erwartungen des Protestanten. Mag es der Verfasser des letzten Symbolikers vor sich selbst verantworten, wie ein solches Urtheil zu der sonst von ihm ausgesprochenen und vorausgesetzten Ansicht vom Katholicismus stimmt, gewiß ist in jedem Fall, daß, wenn Gedankenscheu die Wirkung ist, die die Reformation auf den Katholicismus gehabt hat, dem Katholicismus also die erste Bedingung der Wahrheit fehlt, das Denken, nichts eitler seyn kann, als sein Selbstruhm, daß er die absolute, die ganze und volle Wahrheit sey. Was freilich Möhler, der Symboliker, zu einem solchen gar zu ehrlichen und unzweideutigen Endurtheil des letzten Symbolikers über den Katholicismus sagen kann, ist eine andere Frage. Entweder stimmt aber auch er bei, und dann ist nicht einzusehen, wie der Katholicismus

gegen zwei in seinem eigenen Schooße wider ihn zeugende Auctoritäten von solchem Gewicht mit seinen alten Ansprüchen sich behaupten kann, oder er stimmt nicht bei, und dann tritt der weitere leidige Umstand ein, daß der Protestant auch von der gerühmten Einheit der Lehre über welche die neuen Untersuchungen zum Nachtheil des Protestantismus so viele Worte machen, keine sehr hohe Vorstellung haben kann, wenn zwei so bedeutende Theologen der katholischen Kirche, Möhler und Günther, sogar über das Wesen des Katholicismus selbst so weit von einander divergiren, wenn dem einen der Katholicismus die ganze und volle Wahrheit, die Religion der absoluten Wahrheit ist, dem andern aber die Religion der Gedankenschen.

Fünfter Abschnitt.

Der Gegensatz der beiden Systeme im Allgemeinen.

Die gegebene Entwicklung der Hauptlehren, in welchen die beiden Systeme einander gegenüberstehen, zeigt unstreitig einen sehr tief eingreifenden Gegensatz, den tiefsten und umfassendsten, welcher auf dem Gebiete des christlichen Dogma's möglich ist. Es stellen sich hier zwei Systeme dar, die von wesentlich verschiedenen Principien ausgehen, und darum auch allen Lehren, in welchen sie ihren materiellen Inhalt entwickeln und zur Anschauung bringen, einen durchaus eigenthümlichen Charakter aufdrücken. Um dieses Verhältniß noch weiter in Erwägung zu ziehen, und von den verschiedenen Gesichtspunkten aus, unter welche es gestellt werden kann, aufzufassen, mögen hier, nach der Untersuchung des Einzelnen, noch einige allgemeinere Andeutungen folgen.

Einen nicht unerwünschten Anknüpfungspunkt gibt uns die Parallele, welche Möhler schon in der Lehre von der Rechtfertigung zwischen dem Protestantismus und Gnosticismus gezogen hat. Mit keiner religiösen Erscheinung, wird versichert (S. 243.), biete das System der Reformatoren mehr Aehnlichkeiten dar, als mit dem Gnosticismus. Die Hauptmomente dieser Verwandtschaft sollen folgende seyn: 1) Der gnostische Dualismus ging aus einem so tiefen Gefühl des menschlichen Elends überhaupt und des Sündenelends insbesondere hervor, daß er das Böse mit der Schöpfung des guten Gottes schlechterdings unvereinbar, und, wie der Protestantismus, von der gegenwärtigen Form des menschlichen Daseyns schlechterdings unablöslich fand. Dieses Sündengefühl ist jedoch 2) so ver-

worren und krankhaft in sich selbst, daß es, wie bei den Gnostikern, so bei den Protestanten an seiner eigenen Zerstörung arbeitet. Je größer das Maas der objektiven Sündhaftigkeit, in die sich das Subjekt ohne persönliche Verschuldung verwickelt sieht, angenommen wird, desto mehr verschwindet die Größe des subjektiven selbstbegangenen Bösen. Es wurde daher von den Protestanten, wie von den Gnostikern, in dem Bestreben, den Begriff des Bösen soviel möglich zu steigern, der sittliche Begriff aufgehoben. 3) Wie der Gnosticismus von seinen Anhängern das Bewußtseyn, das Wissen, daß sie Söhne des guten Gottes seyen, die nicht verloren gehen können, verlangte, so schließt der Protestantismus in seinem Glauben zugleich die unbedingte Zuversicht des ewigen Lebens in sich, und dabei das Lehrstück, daß Einige zur Seligkeit, Andere zur Verdammung von Ewigkeit prädestinirt seyen, was lediglich nur ein anderer Ausdruck für die gnostische Classifikation der Menschen (Pneumatiker, Psychiker, Choiker) sey *). Um diese

*) Möhler setzt noch einen vierten Punkt hinzu, in welchem er noch insbesondere Luther mit Marcion vergleicht, welcher der Frömmste unter den Gnostikern, aber auch derjenige gewesen sey, welcher keine Spur wissenschaftlichen Geistes gehabt habe (gewiß ein sehr gewagtes Urtheil, das in dieser Allgemeinheit in jedem Falle völlig unbegründet ist). Wie Marcion in seinem Unverstande (! vergl. oben S. 420.) glaubte, die Barmherzigkeit Gottes erst recht hervorzuheben, wenn er ihn die Menschen als Wesen erlösen lasse, die vom Demiurg geschaffen, nichts Gottverwandtes und Ebenbildliches hatten, so habe Luther mit seiner Lehre von der Sünde und dem Sündenfall vermeint, des Heilandes Ruhm zu erhöhen, ohne zu bedenken, daß es unmöglich sey, auf den noch erlösend einzuwirken, der nichts zu Erlösendes besitzt. Zum Schlusse wird dann noch gesagt: diese Parallelen mögen nun geschlossen werden, zumal Möhler in keine geringe Verlegenheit gesetzt würde, wenn er Luthers ascetische Uebungen mit den marcionitischen vergleichen müßte. So ganz entgegengesetzte praktische Ergebnisse haben sich aus Theorien dargeboten, die die innigste Verwandtschaft unter sich haben. Aber auch unter den

Parallele nach ihrer tiefern Bedeutung würdigen zu können, muß man eigentlich die Ansicht noch hinzunehmen, die Möhler an einem andern Orte über den Ursprung und das Wesen des Gnosticismus entwickelt hat, nach welcher die Gnosis nicht, wie man sonst gewöhnlich annimmt, aus einem ausserhalb des Christenthums angeregten spekulativen Interesse, sondern ganz unmittelbar und direkt aus dem Christenthum selbst hervorgegangen ist, und zwar aus einem praktischen Drange, so daß sie erst in ihrem Verlaufe eine spekulative Richtung angenommen hätte. Die Gnosis sey, wenn ihr Charakter negativ aufgefaßt werde, Verteufelung der Natur, und darum als Gegenbewegung einer Erscheinung zu nehmen, deren Eigenthümliches die Naturvergötterung war, also Reaktion nicht gegen das Judenthum, sondern gegen das Heidenthum, in welchem der Geist in der vergötterten Natur auf- und untergegangen sey. Die Gnosis, als christliches Extrem, als Hyperchristenthum, habe nun ganz aus der Natur herauszugehen getrachtet, und darum sie verteufelt. Was unter allen Verhältnissen

---

Gnostikern habe es ja die ausschweifendsten Gesetzesfeinde gegeben. Prodicus und die Kainiten haben ähnliche theoretische Maximen gehabt, wie Marcion. Mit welcher Feinheit hier auf die Aufhebung des Cölibats durch Luther angespielt wird, kann niemand entgehen. Wie also Marcion nach seinen gnostischen Grundsätzen die Ehe für sündhaft erklärte, so hat Luther den Geistlichen die Ehe erlaubt, und sogar selbst geheirathet! Dieß thut jedoch der Vergleichung Luthers und der Protestanten mit den Gnostikern nicht den geringsten Eintrag. Denn auch unter den Gnostikern hat es ja solche gegeben, die das Sittengesetz und alle moralische Gebote aufs frechste verhöhnten. Die Verwerfung des Cölibats ist demnach um nichts besser, als die frechste Verhöhnung des Sittengesetzes, und Luther hat eben dadurch den größten Beweis seiner unmoralischen Gesinnung gegeben. So wenig kann Möhler irgend eine Gelegenheit, sey es auch nur eine schiefe, kaum halbwahre Parallele, unbenützt lassen, dem sittlichen Charakter der Reformatoren eine vermeintliche Mackel anzuhängen!

und Verwandlungen, die die Gnosis durchging, unveränderlich blieb, sey das Gefühl der Unheimlichkeit in dieser Welt, mit dem aus demselben abgeleiteten Dualismus *). Nehmen wir aber auch diese Ansicht noch hinzu, so ist doch sogleich klar, daß die Wahrheit der behaupteten Verwandtschaft des Gnosticismus und Protestantismus nur in einem sehr beschränkten Sinn geltend gemacht werden kann. Der Protestantismus soll, wie der Gnosticismus, ein christliches Extrem, ein Hyperchristenthum seyn, weil beide auf demselben tiefen Bewußtseyn des Bösen beruhen. Es läßt sich allerdings nicht läugnen, daß diese beiden Formen des Christenthums in dem in ihnen sich aussprechenden tiefern Bewußtseyn des Bösen einen gewissen Berührungspunkt haben, wenn wir nun aber auch über alles andere, was beide trennt, und den Gnosticismus in Vergleichung mit dem Protestantismus zum Theil kaum mehr als eine Form des Christenthums erscheinen läßt, hinwegsehen, wie groß ist, was mit dem hervorgehobenen Berührungspunkt in die unmittelbarste Verbindung gesetzt werden muß, die Differenz zwischen beiden, die sich uns in dem so wesentlich verschiedenen Begriff des Bösen, von welchem beide ausgehen, zu erkennen gibt? Der Protestantismus hält, wie es nach seinem ganzen Wesen und Charakter nicht anders gedacht werden kann, den rein sittlichen Begriff des Bösen fest, er kann daher das Böse immer nur in die Sünde setzen, die Sünde selbst aber ist ihm, auch wenn er sie nicht gerade als eine aktuelle Handlung, sondern als Zustand betrachtet, doch immer ein erst gewordener, aus einer freien zurechnungsfähigen That

*) In dem Versuche über den Ursprung des Gnosticismus, mit welchem Möhler das Beglückwünschungsschreiben der katholisch-theologischen Fakultät in Tübingen an D. Planck begleitete (Tüb. 1831.). Sowohl über die hier aufgestellte Ansicht vom Ursprung des Gnosticismus, als auch über das Verhältniß des Gnosticismus zum Protestantismus vergl. man nun meine Schrift: Die christliche Gnosis oder die christl. Rel. Philos. in ihrer geschichtlichen Entwicklung. Tüb. 1835. S. 74. f. 552. f.

abzuleitender, Zustand. Der Gnosticismus dagegen nimmt, wie bekannt ist, seiner gewöhnlichsten Form nach, den Sitz des Bösen in der Materie, als einem von Gott unabhängigen selbstständigen Princip des Bösen an, weßwegen ihm die Quelle des Bösen in dem Menschen in letzter Beziehung die Verbindung der Seele mit einem materiellen Körper ist. Alles also, was den großen Unterschied des physischen (oder in höherer Beziehung metaphysischen) und ethischen Begriffs des Bösen ausmacht, scheidet auch den Protestantismus vom Gnosticismus. Möhler hat nun zwar seiner Ansicht von dem Verhältniß, in welchem der Protestantismus und Gnosticismus zu einander stehen, eine festere Grundlage dadurch zu geben gesucht, daß er auch dem Protestantismus keinen andern, als den gnostisch-manichäischen Begriff des Bösen zugestehen will. Da aber diese Behauptung, wie gezeigt worden ist, eine völlig ungegründete und unerweisliche ist, so muß auch die behauptete Verwandtschaft, die zwischen dem Gnosticismus und Protestantismus bestehen soll, auf den allgemeinen Satz beschränkt werden, daß in beiden ein tieferes Bewußtseyn des Bösen sich ausspreche. In dieser Allgemeinheit, wobei der Gegensatz des physischen und ethischen Begriffs des Bösen noch nicht in Betracht kommt, sondern nur das Gemeinsame, in welchem beide Begriffe noch Eins sind, kann der Protestantismus kein Bedenken haben, in dem Gnosticismus eine Ahnung dessen anzuerkennen, was in der Folge im Protestantismus selbst, und zuvor schon in dem demselben hierin zur Grundlage dienenden augustinischen System, zum Bewußtseyn gekommen ist. Indem wir nun aber gegen eine Parallele zwischen dem Protestantismus und Gnosticismus, von dieser Seite betrachtet, nichts einzuwenden haben, ist uns dadurch auch das Recht gegeben, zur Vervollständigung der Parallele weiter zu gehen, und zu sagen: wie sich der Protestantismus zum Gnosticismus verhält, so verhält sich der Katholicismus zum Heidenthum und Judenthum. Der Gnosticismus enthält in jedem Falle, wie wir uns auch seinen Ursprung erklären mögen, verschiedenartige, aus den drei, damals in gegenseitige Berüh-

rung gekommenen Religionen, dem Heidenthum, Judenthum und Christenthum, entlehnte Elemente. Was diese vielfach gemischten Elemente zu Einem Ganzen verband, und den Gnosticismus zu einer eigenthümlichen Erscheinung auf dem Gebiete der Religionsgeschichte machte, ist eben dasjenige, was Möhler als das Charakteristische desselben hervorhebt, das tiefere Bewußtseyn des Bösen, und das damit eng zusammenhängende Bewußtseyn der Erlösungsbedürftigkeit, wodurch das Heidenthum und Judenthum im Gnosticismus den Versuch machten, sich im Christenthum als der absoluten Religion zu vergeistigen. Gibt nun diese Vergeistigung des Heidenthums und Judenthums, oder das in ihr sich aussprechende, von dem Bewußtseyn der Sünde durchdrungene, tiefere, religiöse Leben, dem Gnosticismus, welcher in dieser Hinsicht, wie der ihm zur Seite gehende Neuplatonismus, als eine Reform jener alten Religionen, der heidnischen insbesondere, betrachtet werden darf, eine gewisse Verwandtschaft mit dem Protestantismus, so muß der Katholicismus in einem um so nähern Verhältniß zum Heidenthum und Judenthum in der Form stehen, in welcher diese Religionen noch nicht den vom Gnosticismus ihnen gegebenen Charakter an sich tragen. Was jedoch hier zunächst aus Veranlassung der von Möhler gezogenen Parallele über das Verhältniß des Katholicismus zum Heidenthum und Judenthum bemerkt worden ist, ist zugleich an sich in der Natur der Sache so begründet, daß es weiter beachtet zu werden verdient.

Der wahre Begriff des Katholicismus kann nur auf dem historischen Wege gewonnen werden, auf welchem der Katholicismus selbst sich gebildet hat. Wie aber die Geschichte des Christenthums selbst nichts anders ist, als die Reihe der Versuche, die von Anfang an gemacht worden sind, die im Christenthum enthaltene objektive Wahrheit für das Bewußtseyn zu vermitteln, so ist der Katholicismus der erste ins Große gehende Versuch dieser Art. Im Christenthum kam ein neues Princip der Wahrheit zur historischen Erscheinung, aber das göttlich Geoffenbarte konnte nicht sogleich in seiner Rein-

heit erkannt und aufgefaßt werden. Das Neue bedarf der Vermittlung des Alten. Das Christenthum trat zwar als neue Religion den ältern Religionen feindlich entgegen, aber es mußte sich auf der andern Seite, indem es durch die Macht seiner Wahrheit die ältern Religionen verdrängte, doch wieder an die mit denselben zusammenhängende Denkweise und an die durch sie herrschend gewordenen Formen anschließen; was man in ihnen als objektive Wahrheit erkannte und auch mit der im Christenthum geoffenbarten Wahrheit nicht unvereinbar, vielmehr durch sie nur bestätigt fand, alles, was man in jedem Falle unbewußt und unwillkührlich aus den alten Religionen in die neue herübernahm, war die nothwendige Vermittlung, durch die man die subjektive Gewißheit von der objektiven Wahrheit des Christenthums gewann. So geschah es, daß alle bedeutendern Erscheinungen, die uns sowohl in der ersten Entwicklung des Christenthums, als auch in den folgenden Zeiten im Dogma und im kirchlichen Leben begegnen, einen mehr oder minder, theils aus dem Heidenthum, theils aus dem Judenthum stammenden Charakter an sich tragen. Die bedeutendsten Erscheinungen, die in der langen Periode von der apostolischen Zeit bis zur Reformation aus diesem Gesichtspunkt zu betrachten sind, sind, was das Dogma betrifft, der alexandrinische Platonismus, das augustinische System und die Scholastik des Mittelalters, in Ansehung des äußern kirchlichen Lebens der ganze Organismus der Hierarchie, welcher auch auf das Dogma einen höchst wichtigen Einfluß erhielt. In allen diesen Formen, die das Christenthum in seiner zeitlichen Entwicklung durchlief, erscheint uns dasjenige, was wir von unserem Standpunkt aus als das eigenthümliche Princip des Christenthums betrachten müssen, in einer durch den Zusammenhang des Christenthums mit ältern Religionsformen bedingten Gebundenheit, so wenig geläugnet werden kann, daß jene Formen dazu dienten, den objektiven Inhalt des Christenthums auf die vielseitigste Weise zu entwickeln und zum Bewußtseyn zu bringen.

In dem alexandrinischen Platonismus verband sich der

durch die alexandrinisch-jüdische Religionsphilosophie und orientalische Religionsideen geläuterte, bereicherte und eigenthümlich modificirte griechische Spekulationsgeist mit dem Christenthum, und es ist nichts natürlicher als die Erscheinung, daß die, so vielfache Berührungspunkte darbietende, christliche Lehre vom Logos der Gegenstand wurde, welchem er sich vorzugsweise zuwandte. Sie wurde der Mittelpunkt, in welchem sich ihm der ganze Inhalt des Christenthums concentrirte, und das Ziel, das er durch die verschiedensten Formen hindurch in strenger Consequenz bis zu dem Entwicklungspunkte verfolgte, welchen sie in dem nicänisch-constantinopolitanischen Symbol erreichte. So sehr die in demselben symbolisch-fixirte Homousie des Sohns mit dem Vater dem christlichen Bewußtseyn, das nur in einem dem absoluten Wesen der Gottheit gleichgesetzten Offenbarungsorgan seinen Ruhepunkt finden kann, zusagen muß, so ist doch das christlich-religiöse Bewußtseyn in derselben noch beinahe ausschließlich dem über die zeitliche Erscheinung in unendlicher Ferne hinausliegenden, außerzeitlichen, ewigen Seyn des menschgewordenen Logos, zugekehrt *). Der Platonismus und das Christenthum hatten beinahe gleich großen Antheil an der Entwicklung und Gestaltung der Logosidee. Daher hängen mit derselben Richtung, in welcher diese Idee zum christlichen Dogma sich bildete, so viele andere Ideen und Lehren zusammen, welche, wenn sie auch nur in dem Systeme des Origenes zu einem

*) Wie Möhler aus dem Obigen Läugnung der Präexistenz des Logos schließen kann (Neue Unters. S. 521.: „Indem H. Baur in dem Sohne ein dem absoluten Wesen Gottes gleiches Offenbarungsorgan anerkennt, dasselbe aber einerseits nicht von Ewigkeit präexistiren, und andererseits sich aus dem Menschengeschlecht heraus entwickeln läßt, confundirt er Gott und Mensch, und spricht daher auch nur von einer Wesensgleichheit Christi mit dem Vater und der Menschheit, aber nicht auch von einer Heterousie des Sohnes und der Menschen") mag statt aller weiteren Proben der Trivialitäten gelten, in welchen Möhler sich besonders über diesen letzten Abschnitt herumtreibt.

wohlgeordneten Ganzen verbunden wurden, doch um so auffallender in diesem das ächt platonische Gepräge des christlichen Dogma's jener Jahrhunderte beurkunden. Man nehme die zunächst an die Logosidee sich anschließende Lehre von den Engeln und Dämonen, die in verschiedenen Abstufungen den Zusammenhang des absoluten Wesens der Gottheit und der intelligiblen Welt mit der sinnlichen Weltordnung und dem Leben des Menschen vermittelten, und den Polytheismus und Dualismus der alten Religionen mit dem christlichen Monotheismus in die innigste Verbindung setzten, ferner die Lehren von einer ewigen Weltschöpfung, von einer unendlichen Reihe auf einander folgender Welten, von dem Fall der Seelen aus einem vorzeitlichen reineren Daseyn in das schuldbefleckte materielle zeitliche Leben, von den beiden einander widerstreitenden Principien, in deren Gegensatz sich das Leben des Menschen bewegt, von der Läuterung, Wanderung und Rückkehr der Seelen, und der endlichen Zurückführung aller Wesen zu dem ursprünglichen Seyn, man nehme alle diese Lehren, die zwar vorzugsweise dem System des Origenes angehören, aber bei so vielen Kirchenlehrern auch der folgenden Zeit einen so tiefgehenden Einfluß auf ihre christliche Denk- und Anschauungsweise äußerten, ist es nicht klar, daß es, der vorherrschenden Richtung nach, nur der Platonismus war, durch dessen Vermittlung man sich des christlichen Dogma's bewußt werden wollte? Wie charakteristisch unterscheidet sich aber auch in allen diesen Lehren, und insbesondere in der Idee eines über das zeitliche Daseyn hinausliegenden Zustandes und Abfalls der Seelen, der spekulative Standpunkt des Platonismus von dem christlichen, auf die Unmittelbarkeit des sittlichen Bewußtseyns gegründeten? Man kann nur eine fortgehende Entwicklung des christlichen Bewußtseyns darin erkennen, daß die dem Origenes eigenthümlichen Ideen und Lehren aus dem ächten Inhalt des christlichen Dogma mehr und mehr ausgeschieden wurden, so wenig auch die Art und Weise, wie dieß geschah, gebilligt werden kann. Demungeachtet konnte der mit so großem Ansehen und Einfluß in der Kirche herrschend gewordene Platonismus aus dem verjährten Besitze nie mehr völlig

verdrängt werden. Nachdem derselbe in der Person des Origenes die öffentliche Meinung für sich verloren hatte, gewann er einen neuen, um so bedeutendern Vertreter in dem mystischen Areopagiten Dionysius. Die kunstvolle Einkleidung, die dieser unbekannte Vermittler des Platonismus und des kirchlichen Christenthums dem polytheistischen Pantheismus durch die christliche Angelologie zu geben wußte, die schöne Verbindung, in welche er die irdische Hierarchie mit der himmlischen brachte, die hohe Bedeutung, die dadurch der gänze kirchliche Organismus erhielt, das große Gewicht, das er auf die von der Kirche zu verwaltenden Geheimnisse legte, überhaupt die ganze großartige Tendenz eines das Höchste und Niedrigste umfassenden und in die innigste Verbindung setzenden Systems, alles dieß gab dem Platonismus in dieser verjüngten Gestalt aufs neue Ansehen und Einfluß in der Kirche, und der Areopagite wurde der Vermittler, durch welchen derselbe nicht blos in Johannes Scotus Erigena, sondern selbst in dem geistvollsten aller Theologen des Mittelalters, dem auf dem Gipfel der Scholastik stehenden Thomas von Aquino, neue gewichtige Repräsentanten in der Kirche erhielt. Der pantheistische Grundcharakter, welcher das so kunstreich organisirte, und auf eine so umfassende und großartige Weise durchgeführte System des Letztern auszeichnet, in welchem uns überhaupt der Pantheismus in einer sehr nahen Verwandtschaft mit dem Katholicismus erscheint, weist auf keine andere Quelle und Auctorität so bestimmt zurück, wie auf die Schriften des Areopagiten Dionysius, auf die sich auch Thomas von Aquino selbst öfters beruft. So wurde dem Platonismus die in einer gewißen Periode so lebhaft in Anspruch genommene Bedeutung für das christliche Dogma dadurch gesichert, daß er mehr und mehr in christliche Formen gehüllt, und so oft er seinem spekulativen Element ein zu einseitiges Uebergewicht geben wollte, demselben ein durch das christliche Interesse bedingtes Gegengewicht entgegengesetzt wurde. Mußte doch selbst in dem nicänischen Dogma die vom Platonismus ausgegangene Richtung, die nur das vorzeitliche, jenseits des menschlichen Bewußtseyns liegen-

de, ewige absolute Seyn des göttlichen Logos festgehalten wissen wollte, ein zu einseitiges Uebergewicht erlangt zu haben scheinen, so lange nicht der Homousie Christi mit der Gottheit seine Homousie mit der Menschheit durch das chalcedonensische Symbol gleichgesetzt war.

An diesem Gegengewicht gegen die transcendente Richtung der alexandrinischen Dogmatik hatte den nächsten Antheil der Gegensatz, welchen die kritisch besonnene, Göttliches und Menschliches in ein gleichmäßiges Verhältniß setzende, syrisch-antiochenische Schule gegen die ägyptisch-alexandrinische bildete, aber nicht minder wirkte dazu mit, wie der bedeutende Einfluß beweist, welchen der römische Leo auf das chalcedonensische Symbol hatte, die Dogmatik der abendländischen Kirche. Was von ihr auf diese Weise für das Dogma von der Person Christi geltend gemacht wurde, in welchem das zu einseitig vorherrschende spekulative Interesse mit dem christlichen, die rein theologische Seite des christlichen Dogma mit der anthropologischen ausgeglichen werden mußte, stund in engem Zusammenhang mit der neuen Epoche einer selbstständigen Entwicklung, die für das christliche Dogma im augustinischen System begonnen hatte. Die Lehren von der Sünde und Gnade, deren Bedeutung das Christenthum von allen andern Religionen so charakteristisch unterscheidet, Lehren, die zwar eben deßwegen schon in der bisherigen Entwicklung des christlichen Dogma nicht ganz unbeachtet bleiben konnten, aber doch immer nur eine sehr untergeordnete Stellung hatten, und immer in einer allgemeineren Betrachtungsweise gehalten worden waren, wurden erst durch Augustin für das christliche Bewußtseyn so fixirt, wie es die dem Christenthum eigenthümliche Lehre von der Erlösung erfordert. Seitdem Augustin durch das tiefere Bewußtseyn der Sünde, das er durch sein System in dem Menschen weckte, den ganzen Inhalt des Christenthums dem unmittelbaren Selbstbewußtseyn des auf sich selbst zurückgewiesenen und zum ernstern tiefern Blick in sein Inneres aufgeforderten Menschen näher gebracht hatte, konnte die von ihm gegebene Richtung in der abendländischen Kirche, in welcher das christliche Dogma

nunmehr allein noch in einer fortgehenden Bewegung begriffen war, nie mehr verlassen werden. Gleichwohl konnte alles, was Augustin für die Fortbildung des christlichen Dogma wurde, nur eine neue, der durch den Platonismus gegebenen analoge, Vermittlung begründen. Stellte man sich bisher zu einseitig auf den heidnisch-platonischen Standpunkt, so war es nun der durch den Zusammenhang des Christenthums mit dem Judenthum bedingte alttestamentliche Standpunkt, auf welchen Augustin sich stellte. Er führte zwar den Menschen, indem er ihn auf die in seinem unmittelbaren Bewußtseyn sich aussprechende Thatsache der Sünde hinwies, in sein eigenes Selbst zurück, aber er führte ihn auch sogleich wieder aus demselben heraus und auf eine Thatsache zurück, die ebenso jenseits des zeitlichen Bewußtseyns des Individuums liegt, wie der platonische, einem Zustande der Präexistenz angehörende, Fall der Seelen. So mußte sich das Bewußtseyn der Sünde in das Bewußtseyn eines bloßen Strafverhältnisses umwandeln, auf welches der alttestamentliche Begriff der, positive Strafen verhängenden, göttlichen Strafgerechtigkeit in seiner ganzen Härte angewandt wurde. Das peccatum wurde zu einer poena peccati in dem schon entwickelten Sinne, und es war in letzter Beziehung nur die Auctorität, die für Augustin die alttestamentliche Erzählung von dem Sündenfall Adams hatte, worauf er das dem Menschen inwohnende Bewußtseyn der Sünde gründen konnte. Je willkührlicher und äußerlicher im augustinischen System der Zusammenhang erscheint, welchen Augustin zwischen der Freiheit Adams vor dem Fall und seiner Unfreiheit nach dem Fall, und zwischen der Sünde Adams und der Sünde seiner Nachkommen annahm, desto weniger konnte man sich durch ein solches System befriedigt fühlen, und es läßt sich unstreitig nur hieraus erklären, daß, während doch Augustins Auctorität dem Namen nach alles gelten sollte, der Sache nach der Augustinismus immer mehr durch den Pelagianismus und Semipelagianismus verdrängt, und das dem Menschen inwohnende Bewußtseyn der Sünde nur auf den unbestimmten und unklaren Begriff eines von Adam auf seine Nachkommen übergegange-

nen Strafverhältnisses zurückgeführt wurde, das man mehr nur von dem alttestamentlichen Standpunkt aus, welchen Augustin eingenommen und für die christliche Weltansicht geltend gemacht hatte, als in einem rein-christlichen Interesse festhalten konnte. Obgleich das A. T. hauptsächlich durch die in ihm enthaltenen Weissagungen von Anfang an zur Vermittlung der christlichen Wahrheit diente, so war doch die Bedeutung, die Augustin der Sünde Adams gab, ein durchaus neuer und eigenthümlicher Gesichtspunkt, von welchem aus nun das Verhältniß des Christenthums zu einer Thatsache der alttestamentlichen Geschichte betrachtet wurde. Augustin wirkte aber auch in einer andern Beziehung für die Vermittlung, die dem Christenthum durch den Katholicismus gegeben wurde, auf eine sehr bedeutende Weise, durch die Feststellung der Auctorität der Kirche, die zwar schon durch die ganze vorangegangene Gestaltung des kirchlichen Lebens eine feste Grundlage erhalten hatte, vorzüglich aber auch durch die Bestimmtheit, mit welcher Augustin den Begriff der Kirche entwickelte, und praktisch geltend machte, und durch das große Gewicht, das er selbst als Auctorität für die Kirche erhielt, für die folgenden Zeiten befestigt werden mußte. Es ist hier nicht nöthig, in eine genauere Erörterung der Momente einzugehen, die schon frühe zusammenwirkten, die Idee einer katholischen Kirche zu realisiren, und das Princip der objektiven Wahrheit in demjenigen finden zu lassen, was als übereinstimmende Meinung der Mehrheit galt, aber darauf muß hier aufmerksam gemacht werden, daß in demselben Verhältniß, in welchem in der christlichen Kirche ein hierarchischer Stand sich bildete, und die Häupter desselben vorzugsweise als die Repräsentanten derselben betrachtet wurden, auch das Christenthum aufs neue heidnische und jüdische Elemente erhielt, und den priesterlichen Charakter der vorchristlichen Religionen, nur mit christlich modificirten Formen, in sich aufnahm. Als christliche Wahrheit konnte nun nichts anders mehr gelten, als was die Kirche dafür erklärt hatte, und je mehr der kirchliche Lehrbegriff nach allen Seiten hin abgeschlossen, und über der unverletzlichen Heiligkeit dessel-

sende Thätigkeit zugeschrieben werden, die zur Thätigkeit des Erlösers erst hinzukommen muß, wenn die Erlösung ihre volle Realität haben soll, was aber der Gesammtheit der die Kirche bildenden Individuen zukommt, muß auch wieder jedem Einzelnen in seinem Theile zukommen, sofern das Ganze durch seine Theile bedingt ist; hat demnach die Kirche im Ganzen eine erlösende Thätigkeit, so kann auch dem Einzelnen, sofern er zur Kirche gehört, die Möglichkeit der Selbsterlösung nicht schlechthin abgesprochen werden, und wie diese Ansicht nur für pelagianisch gehalten werden kann, so beruht auch Alles, was über die Nothwendigkeit der Vermittlung der Erlösung durch die Thätigkeit der Kirche behauptet wird, auf derselben pelagianischen Selbsterlösungstheorie: der göttlichen Thätigkeit des Erlösers wird die menschliche Thätigkeit der Kirche so zur Seite gestellt, daß durch die eine wie durch die andere die objektive Realität der Erlösung bedingt und das Verdienst der Erlösung zwischen dem Erlöser und der Kirche getheilt wird. Sobald aber eine solche Theilung des Verdienstes der Erlösung geläugnet wird, fällt auch die Nothwendigkeit der Vermittlung der Kirche hinweg, und es ist nicht einzusehen, wie zu dem Verhältniß des Einzelnen zu Christus erst durch die Vermittlung der Kirche etwas hinzukommen soll, was nicht an sich schon mit diesem Verhältniß gegeben ist. Wir haben oben die auf die entwickelte Weise der Kirche zugeschriebene Bedeutung und vermittelnde Thätigkeit eine Uebertragung des priesterlichen Charakters der vorchristlichen Religionen, des Heidenthums und Judenthums, auf das Christenthum genannt. Auch der damit zusammenhängende Pelagianismus kann aus keinem andern Gesichtspunkt, als aus dem Gesichtspunkt einer Zurückführung des Christenthums auf den Standpunkt des Heidenthums und Judenthums betrachtet werden. Denn worin anders stimmt der Pelagianismus mit der Ansicht der vorchristlichen Religionen von dem Verhältniß des Menschen zu Gott auffallender zusammen, als darin, daß von ihm, wie von diesen, die Nothwendigkeit einer auf dem natürlichen Unvermögen des Menschen beruhenden Erlösung verkannt, und der Mensch schon von Natur in einem solchen Verhältniß

zu Gott gedacht wird, daß er einer Erlösung, wie sie durch Christus realisirt werden soll, nicht bedarf? Alles also, was der eigenthümlichen göttlichen Thätigkeit des Erlösers entzogen wird, und eben deßwegen dem natürlichen Verhältniß des Menschen zu Gott zugelegt werden muß, ist immer wieder eine Annäherung an einen Standpunkt, welcher nur außerhalb des Christenthums, im Heidenthum und Judenthum, stattfinden kann.

Dieselben Hauptmomente, von welchen bisher die Rede war, kommen auch bei der Scholastik in Betracht, die in der Entwicklungsgeschichte des Katholicismus eine besonders wichtige Stelle einnimmt. Denn was zuerst die Auctorität der Kirche betrifft, so wurde nicht nur die Kirchenlehre von den Scholastikern als das objektiv Gegebene vorausgesetzt, das schlechthin Gegenstand des Glaubens seyn müsse, sondern es sollten auch alle ihre Untersuchungen nur dazu dienen, dieselbe in ihrem strengen Zusammenhang zu entwickeln, und als dasjenige darzustellen, worauf alle Fragen und Zweifel, alle dialektischen Erörterungen und Spekulationen, als das allein Gewiße und Feststehende, immer wieder zurückführen müssen. Ebenso wenig kann bezweifelt werden, daß die Richtung, die die Scholastiker nahmen, im Ganzen weit mehr eine pelagianische als antipelagianische war. Mußte doch schon das einseitige Interesse des dialektischen Verstandes, welchem sie so großen Einfluß einräumten, und das religiöse Interesse so oft auf eine das religiöse Gefühl verletzende Weise aufopferten, in einem sehr natürlichen Zusammenhang mit einer pelagianischen Denkweise stehen. Wie sich aber auch bei den Scholastikern diese Denkweise zugleich als eine Richtung darstellt, die das Princip der Wahrheit auch außerhalb des christlichen Gebiets zu suchen geneigt ist, und die Grenzlinie zwischen der christlichen und vorchristlichen Wahrheit nicht streng ziehen will, davon sehen wir hier den größten Beweis in der hohen Bewunderung, mit welcher sich die Scholastiker dem Aristoteles hingaben, und in ihm den sichersten Führer selbst zur christlichen Wahrheit verehrten. Da jedoch die Scholastik in dem langen Zeitraum, in welchem sie sich durch die Jahrhunderte des Mittelalters

hinzieht, auch verschiedene Stadien ihrer Entwicklung durchlief, so mußten auch die Hauptmomente, die wir hier unterscheiden zu müssen glauben, sich auf verschiedene Weise modificiren. Es ist hier nicht der Ort, den Gang, welchen die Scholastik nahm, und ihren Zusammenhang mit der Entwicklung des Katholicismus im Einzelnen weiter zu verfolgen, es genügt für unsern Zweck, hier vorzüglich diesen Gesichtspunkt hervorzuheben, daß jene beiden Momente, die unbedingte Unterordnung des Einzelnen unter die Auctorität der Kirche, und die pelagianische Auffassungsweise des Christenthums, in demselben Verhältniß um so mehr mit einer dem christlichen Bewußtseyn widerstreitenden Einseitigkeit sich darstellen, in welchem die Scholastik die von Anfang an in ihr liegende Richtung entschiedener hervortreten ließ, und dadurch ihrem Verfall entgegenging, worin aber nur das Einseitige und Verkehrte des ganzen Verhältnisses, in das sich der Katholicismus zum Christenthum gesetzt hatte, zur offenen Erscheinung kommen konnte. Am auffallendsten stellt sich uns dieß in dem Gegensatz dar, welchen die beiden Hauptrepräsentanten der Scholastik, die berühmten Stifter der beiden theologischen Schulen, in welche sich seit jener Zeit die ganze katholische Kirche theilte, Thomas von Aquino und Duns Scotus, gegen einander bilden. So wenig auch die gewöhnliche Behauptung für richtig gehalten werden kann, daß Thomas von Aquino in der Lehre von der Sünde und der Gnade ganz auf dem augustinischen Standpunkt stehe, da Thomas eigentlich nur einen negativen Begriff der Erbsünde aufstellte, und sie nur in das natürliche Uebergewicht der Sinnlichkeit setzte, und die Nothwendigkeit der Gnade nur in dem Sinne behauptete, in welchem ein pantheistisch gestaltetes System alles Gute im Menschen durch die göttliche Causalität determinirt werden läßt *), so zeigt doch alles, was das scotistische System

*) Deßwegen kommt bei Thomas der Gegensatz der Erwählung und Verwerfung, selbst der Gegensatz des Guten und Bösen, nur auf einen graduellen Unterschied zurück, wie am bestimmtesten folgende Sätze (Summa Theol. P. I. qu. 23. art. 5.) zeigen: Ad completionem universi requiruntur diversi gradus rerum, qua-

von dem thomistischen unterscheidet, die überwiegende Richtung, mit welcher sich nun die Scholastik in ihrer letzten Periode dem vollen Pelagianismus in die Arme warf. Es ist bekannt, wie viel Duns Scotus der Freiheit des menschlichen Willens einräumte, und wie wenig in seinem System von dem augustinischen Begriff der Gnade noch stehen bleiben konnte. Dadurch mußte die Lehre von den guten Werken, vom menschlichen Verdienst und Ueberverdienst, einen um so größern, aber auch nur um so nachtheiligern Einfluß erhalten. Aber auch der Lehre vom opus operatum mit allem, was mit ihr zusammenhängt, wurde erst von Duns Scotus und der scotistischen Schule die Bedeutung gegeben, in welcher sie in die Lehre der katholischen Kirche von den Sacramenten so tief eingriff, und der ganzen Lehre von der Heilsordnung eine so vorherrschende Richtung auf das Aeußerliche und Mechanische gab *). Nehmen wir nun noch dazu, wie dieselbe Schule, indem sie die dialectische Speculation auf die äußerste Spitze trieb, und mit einem sich selbst überbietenden Scharfsinn alle Grundlagen der objectiven Wahrheit untergrub und wankend machte, und in dem ewigen Widerstreite dialectischer Gründe und Gegengründe dem Glauben keinen andern Haltpunkt mehr übrig lassen konnte, als die rein äußerliche Auctorität der Kirche **), so sehen wir auch

rum quaedam altum et quaedam infimum locum teneant in universo. Et ut multiformitas graduum conservetur in rebus, Deus permittit aliqua mala fieri, ne multa bona impediantur. Sic igitur consideremus totum genus humanum, sicut totam rerum universitatem. Die göttliche Barmherzigkeit und die göttliche Gerechtigkeit sind nur verschiedene Formen der göttlichen Güte.

*) Vgl. hierüber oben S. 430. f.

**) Wie am bestimmtesten Occam, der Schüler des Duns Scotus, aussprach, In Sent. L. I. dist. 2. qu. 1.: es dürfe nichts behauptet werden, nisi ubi evidenter sequitur ex traditis in scriptura sacra vel traditione ecclesiae, propter cujus auctoritatem debet omnis ratio captivari. Alles komme darauf an, omnia tradita in scriptura sacra et determinatione

hier ein Extrem erreicht, das aus der in der Scholastik liegenden Richtung zuletzt nothwendig hervorgehen mußte. So wirkte die Scholastik in ihrem Theile dazu mit, jenen beklagenswerthen Zustand herbeizuführen, zu welchem in den der Reformation unmittelbar vorangehenden Zeiten das Christenthum im Dogma und Leben herabgesunken war, eine Periode, in welcher der äußerlichste Auctoritätsglaube, die freieste pelagianische Denkweise, das opus operatum der Werkheiligkeit nach allen Seiten hin, nicht nur die durchaus vorherrschenden Erscheinungen des Lebens waren, sondern auch durch das hergebrachte dogmatische System ihre theoretische Begründung und Rechtfertigung erhalten hatten. Muß eine solche Gestaltung des Christenthums und des christlichen Dogma, in welcher es aus seinem innern Lebensgrunde und Mittelpunkte völlig hinweggerückt, und dem dem christlichen Gefühle der Erlösungs-

ecclesiae et dictis sanctorum salvari. Wie ganz anders Thomas von Aquino in der Summa L. I. qu. 1. art. 8. über die Frage: utrum haec doctrina (die Theologie) sit argumentativa? Argumentari ex auctoritate est maxime proprium hujus doctrinae, eo quod principia hujus doctrinae per revelationem habentur. Et sic oportet, quod credatur auctoritati eorum, quibus revelatio facta est. Neque hoc derogat dignitati hujus doctrinae: nam licet locus ab auctoritate, quae fundatur super ratione humana, sit infirmissimus, locus tamen ab auctoritate, quae fundatur super revelatione divina, est efficacissimus. — Auctoritatibus canonicae scripturae utitur (s. doctrina) propria ex necessitate argumentando, auctoritatibus autem aliorum doctorum ecclesiae, quasi arguendo ex propriis, sed probabiliter. Innititur enim fides nostra revelationi Apostolis et Prophetis factae, qui canonicos libros scripserunt. Unde dicit Augustinus in Ep. ad Hier. (Ep. 19.): Solis scripturarum libris, qui canonici appellantur, didici hunc honorem deferre, ut nullum auctorem eorum in scribendo errasse aliquid firmissime credam. Alios autem ita lego, ut quantalibet sanctitate doctrinaque praepolleant, non ideo verum putem, quod ipsi ita vel senserunt, vel scripserunt.

:dürftigkeit entfremdeten Menschen zu einer rein äußerlichen Sache geworden ist, an sich schon nur als eine Annäherung an as Judenthum und Heidenthum erscheinen, so ist hier, um uf den obigen Gesichtspunkt zurückzukommen, nur doch daran 1 erinnern, wie selbst die gerade in jener Zeit wieder aufle= ende Liebe zur alten Literatur und Philosophie dazu mitwirk= :, dem Christenthum jener Zeit, seiner ganzen Erscheinung ach, die Farbe des Heidenthums zu geben *).

*) Vgl. Marheineke Gesch. der teutschen Reform. Th. I. 2te Aufl. S. 8. f. bes. S. 24. f. — Auch Melanchthon schildert die oben hervorgehobene Seite der Scholastik sehr treffend in der Apologie der augsburg. Conf. Art. II. De justific. S. 61.: Scholastici, secuti philosophos, tantum docent justitiam rationis, videlicet civilia opera, et affingunt, quod ratio sine spiritu sancto possit diligere Deum super omnia. Nam donec humanus animus otiosus est, nec sentit viam aut judicium Dei, fingere potest, quod velit Deum diligere, quod velit propter Deum benefacere. — Si haec est justitia christiana, quid interest inter philosophiam et Christi doctrinam? — Et ex his opinionibus jam eo prolapsa res est, ut multi irrideant nos, qui docemus, aliam justitiam praeter philosophicam quaerendam esse. Audivimus quosdam pro concione, ablegato evangelio, Aristotelis Ethica enarrare. Nec errabant isti, si vera sunt, quae defendunt adversarii. Nam Aristoteles de moribus civilibus adeo scripsit erudite, nihil ut de his requirendum sit amplius. Videmus extare libellos, in quibus conferuntur quaedam dicta Christi cum Socratis, Zenonis et aliorum dictis, quasi ad hoc venerit Christus, ut traderet leges quasdam, per quas mereremur remissionem peccatorum, non acciperemus gratis propter ipsius merita. Itaque si recipimus hic adversariorum doctrinam, quod mereamur operibus rationis remissionem peccatorum et justificationem, nihil jam intererit inter justitiam philosophicam, aut certe Pharisaicam, et Christianam. — Ein wesentlicher Dienst würde der Sache der Reformation durch ein Werk geleistet, das eine genaue und ausführliche Darstellung der mit Duns Scotus beginnenden Periode geben würde, in welcher die Scholastik mehr und mehr in sich selbst zerfiel, und sich in ein bloßes Aggregat jeder

Der Protestant kann in allem diesem nur einen Durchgangspunkt zu einer neuen Epoche sehen, in welcher in der Ueberzeugung, daß das Princip einer Richtung, die zu solchen Extremen führte, ein einseitiges und verkehrtes sey, ein neuer Standpunkt, ein neues Princip für die Entwicklung des christlichen Dogma gewonnen werden mußte. Das Princip, von welchem aus in der ganzen Periode vor der Reformation, die wir, sofern sie durch ein und dasselbe Princip bedingt war, die Periode des sich gestaltenden Katholicismus nennen können, das Christenthum und das christliche Dogma für das Bewußtseyn vermittelt werden sollte, war in formeller Hinsicht die Auctorität der Kirche, in materieller ein Pelagianismus, welcher in seiner Consequenz das Christenthum mehr oder minder in die Klasse der vorchristlichen, auf einer ganz andern Stufe des religiösen Bewußtseyns stehenden Religionen zurückversetzen mußte, wie dieß auch schon durch das formelle Princip der Auctorität einer priesterlich gestalteten Kirche geschah. Welchen Gegensatz der Protestantismus in diesen beiden Beziehungen gegen den Katholicismus bildet, ist von selbst klar. Der Katholicismus aber konnte, indem er dem Protestantismus mit der entschiedensten Opposition entgegentrat, durch den nun hervorgetretenen Gegensatz, in welchem das eine System durch das andere bestimmt wurde, nur zu einem um so klarern und bestimmtern Bewußtseyn seines Princips und der durch dasselbe bedingten Richtung gelangen. Es war ihm nun die Sphäre aufs bestimmteste abgegrenzt, in welcher er sich allein bewegen

innern Haltung ermangelnder und vom Boden des Christenthums völlig losgetrennter Begriffe auflöste. Gegenstand eines solchen Werkes müßte allerdings der unerfreulichste Theil der Geschichte der christlichen Dogma's seyn, über welchen man in den gewöhnlichen Darstellungen flüchtig genug hinwegeilt, indem man noch überdieß den Hinblick auf die einzelnen Strahlen des aufdämmernden Lichts für weit wichtiger hält, als die genaue Kenntniß des ganzen großen Dunkels, aus welchem es hervorbringen mußte, allein die vollständige historische Apologie der Reformation würde doch erst auf diesem Wege gegeben.

konnte, sofern er in der Opposition gegen den Protestantismus beharren wollte. Die gegebene Vergleichung der beiden Systeme dient zum Beweis, wie jedes derselben in jeder neuen Darstellung, seinem symbolischen Charakter nach, in der ihm durch den Gegensatz vorgeschriebenen Sphäre sich zu halten hat. Daraus folgt dann aber auch, daß alles, was den Katholicismus von dem Protestantismus unterscheidet, uns immer wieder auf denselben Gesichtspunkt zurückführt, von welchem aus wir bisher die historische Entwicklung des Katholicismus betrachtet haben. So wenig der Katholicismus, ohne sein Princip zu verläugnen, dem Protestantismus sich nähern kann, so nahe schließt er sich dagegen noch immer an den Standpunkt der vorchristlichen Religionen an, und der eigenthümliche Charakter, durch welchen sich diese Religionen vom Christenthum unterscheiden, ist das Princip, durch welches der Katholicismus das Christenthum für das religiöse Bewußtseyn und religiöse Leben des Einzelnen zu vermitteln sucht. Wie sich nun dieß auch in den neuern Darstellungen des katholischen Systems zu erkennen gibt, wollen wir hier noch kurz andeuten.

1) Was im Katholicismus die Kirche ist, ist in den vorchristlichen Religionen die priesterliche Gewalt und Auctorität. Aber auch der Katholicismus läßt ja die ganze hohe Bedeutung, die er in den Begriff der Kirche legt, sogleich auf den die Kirche repräsentirenden Priesterstand übergehen, und wie in den alten Religionen das Verhältniß des Einzelnen zur Gottheit nur durch den Priester vermittelt werden konnte, so daß das religiöse Leben des Einzelnen erst durch das Verhältniß, in welchem er zum Priester stund, von welchem er sich in allen wesentlichen Beziehungen desselben abhängig erkennen mußte, seinen wahren Werth und seine volle Bedeutung erhielt, so ist es auch im Katholicismus nicht anders. Es ist hier wie dort ein hierarchischer, mit bestimmten Vorrechten und einem bestimmten Charakter über die übrige von ihm abhängige Menschheit gestellter Stand. Die Priester der katholischen Kirche sind die allein untrüglichen Interpreten der göttlichen Wahrheit, die in sicherer Ueberlieferung der Welt nicht hätte

Der Protestant kann in allem diesem nur einen Durchgangspunkt zu einer neuen Epoche sehen, in welcher in der Ueberzeugung, daß das Princip einer Richtung, die zu solchen Extremen führte, ein einseitiges und verkehrtes sey, ein neuer Standpunkt, ein neues Princip für die Entwicklung des christlichen Dogma gewonnen werden mußte. Das Princip, von welchem aus in der ganzen Periode vor der Reformation, die wir, sofern sie durch ein und dasselbe Princip bedingt war, die Periode des sich gestaltenden Katholicismus nennen können, das Christenthum und das christliche Dogma für das Bewußtseyn vermittelt werden sollte, war in formeller Hinsicht die Auctorität der Kirche, in materieller ein Pelagianismus, welcher in seiner Consequenz das Christenthum mehr oder minder in die Klasse der vorchristlichen, auf einer ganz andern Stufe des religiösen Bewußtseyns stehenden Religionen zurückversetzen mußte, wie dieß auch schon durch das formelle Princip der Auctorität einer priesterlich gestalteten Kirche geschah. Welchen Gegensatz der Protestantismus in diesen beiden Beziehungen gegen den Katholicismus bildet, ist von selbst klar. Der Katholicismus aber konnte, indem er dem Protestantismus mit der entschiedensten Opposition entgegentrat, durch den nun hervorgetretenen Gegensatz, in welchem das eine System durch das andere bestimmt wurde, nur zu einem um so klarern und bestimmtern Bewußtseyn seines Princips und der durch dasselbe bedingten Richtung gelangen. Es war ihm nun die Sphäre aufs bestimmteste abgegrenzt, in welcher er sich allein bewegen

---

innern Haltung ermangelnder und vom Boden des Christenthums völlig losgetrennter Begriffe auflöste. Gegenstand eines solchen Werkes müßte allerdings der unerfreulichste Theil der Geschichte der christlichen Dogma's seyn, über welchen man in den gewöhnlichen Darstellungen flüchtig genug hinwegeilt, indem man noch überdieß den Hinblick auf die einzelnen Strahlen des aufdämmernden Lichts für weit wichtiger hält, als die genaue Kenntniß des ganzen großen Dunkels, aus welchem es hervordringen mußte, allein die vollständige historische Apologie der Reformation würde doch erst auf diesem Wege gegeben.

konnte, sofern er in der Opposition gegen den Protestantismus beharren wollte. Die gegebene Vergleichung der beiden Systeme dient zum Beweis, wie jedes derselben in jeder neuen Darstellung, seinem symbolischen Charakter nach, in der ihm durch den Gegensatz vorgeschriebenen Sphäre sich zu halten hat. Daraus folgt dann aber auch, daß alles, was den Katholicismus von dem Protestantismus unterscheidet, uns immer wieder auf denselben Gesichtspunkt zurückführt, von welchem aus wir bisher die historische Entwicklung des Katholicismus betrachtet haben. So wenig der Katholicismus, ohne sein Princip zu verläugnen, dem Protestantismus sich nähern kann, so nahe schließt er sich dagegen noch immer an den Standpunkt der vorchristlichen Religionen an, und der eigenthümliche Charakter, durch welchen sich diese Religionen vom Christenthum unterscheiden, ist das Princip, durch welches der Katholicismus das Christenthum für das religiöse Bewußtseyn und religiöse Leben des Einzelnen zu vermitteln sucht. Wie sich nun dieß auch in den neuern Darstellungen des katholischen Systems zu erkennen gibt, wollen wir hier noch kurz andeuten.

1) Was im Katholicismus die Kirche ist, ist in den vorchristlichen Religionen die priesterliche Gewalt und Auctorität. Aber auch der Katholicismus läßt ja die ganze hohe Bedeutung, die er in den Begriff der Kirche legt, sogleich auf den die Kirche repräsentirenden Priesterstand übergehen, und wie in den alten Religionen das Verhältniß des Einzelnen zur Gottheit nur durch den Priester vermittelt werden konnte, so daß das religiöse Leben des Einzelnen erst durch das Verhältniß, in welchem er zum Priester stund, von welchem er sich in allen wesentlichen Beziehungen desselben abhängig erkennen mußte, seinen wahren Werth und seine volle Bedeutung erhielt, so ist es auch im Katholicismus nicht anders. Es ist hier wie dort ein hierarchischer, mit bestimmten Vorrechten und einem bestimmten Charakter über die übrige von ihm abhängige Menschheit gestellter Stand. Die Priester der katholischen Kirche sind die allein untrüglichen Interpreten der göttlichen Wahrheit, die in sicherer Ueberlieferung der Welt nicht hätte

erhalten werden können, wenn es nicht eine in ununterbrochener Folge von den ursprünglichen Verkündigern derselben herabsteigende priesterliche Succession gäbe; durch sie allein kann das opus operatum der Sacramente auf die vollgültige Weise verrichtet werden; durch ihre Hand allein wird das Opfer vollbracht, durch welches die Welt immer aufs neue mit der Gottheit versöhnt wird; in allen Verhältnissen und Beziehungen des religiösen Lebens steht der Priester dem Laien wie ein höheres Wesen gegenüber, durch dessen Vermittlung allein er sich seiner Gemeinschaft mit der Gottheit bewußt werden kann. Es darf nur angedeutet werden, wie mit diesem priesterlichen Charakter des Katholicismus so manches aufs engste zusammenhängt, was ihn wesentlich vom Protestantismus unterscheidet, aber zugleich auch als ein weiteres Merkmal des nähern Verwandtschaftsverhältnisses anzusehen ist, in welchem der Katholicismus zu den vorchristlichen Religionen steht. Es gehört hieher die ganze Lehre von den Sacramenten, die im Katholicismus, wie in den alten Religionen, dem Dogma eine so nahe und bedeutungsvolle Beziehung zum äußern Cultus gibt, und unter den einzelnen Sacramenten besonders das Sacrament der Priesterweihe, das dem Priester der katholischen Religion denselben eigenthümlichen und unveräußerlichen Charakter mittheilt, welchen die Priester der alten Religionen schon durch die Geburt erhielten, so daß dort die leibliche, hier die geistliche Geburt den Eintritt in eine streng abgeschlossene Priestercaste begründet; vor Allem aber ist in diesem Zusammenhang das katholische Meßopfer zu erwähnen, das die katholische Religion in ein so unverkennbar nahes Verhältniß zu den alten Religionen setzt. Denn da sie, wie diese, Priester hat, so darf es auch nicht an einem Opfer fehlen, und wenn sie ein irdisches Priesterthum mit dem Einen und ewigen Priesterthum Christi nicht im Widerspruch findet, so kann sie auch ein fortdauerndes Opfer mit dem Einen Kreuzesopfer Christi nicht für unvereinbar halten, ja sie beruft sich für die Nothwendigkeit des Opfers eben darauf, daß das Opfer zum Wesen der Religion überhaupt gehöre. Wie daher das Heidenthum und Ju-

enthum ihre Opfer gehabt haben, so dürfe ein sichtbares Opfer, wie es die Natur des Menschen erheische, auch im Christenthum nicht fehlen, das in der Befriedigung dieses Bedürfnisses, wie die Synode selbst bemerkt, nur die Vollendung der ältern Religionen seyn könne *). Die katholische Priester-Idee hat ferner auf die ganze Weltanschauung, die dem katholischen System zu Grunde liegt, einen nicht unbedeutenden Einfluß gehabt, oder steht wenigstens in einem engen Zusammenhang mit ihr. Wie die Priester auf einer höhern Stufe stehen als die Laien, so stehen auch wieder die Heiligen, auf welche in

*) Vgl. Sess. XXII. De missa c. 1. Christus ließ dilectae sponsae suae, ecclesiae, visibile, sicut hominum natura exigit, sacrificium zurück. — Haec (munda oblatio) denique illa est, quae per varias sacrificiorum, naturae et legis tempore, similitudines figurabatur, utpote quae bona omnia, per illa significata, velut illorum omnium consummatio et perfectio complectitur. Die Natur des Menschen ist nämlich ea, ut non facile queat sine adminiculis exterioribus ad rerum divinarum meditationem sustolli, sagt die Synode c. 5., wo zugleich noch anderes hervorgehoben wird, was an das sinnliche Gepränge und den symbolischen Charakter des heidnischen Cultus denken läßt. Ueber das Opfer als wesentliches Erforderniß jeder Religion spricht besonders auch Bellarmin De missa I, 20. f. Wenn Möhler in den neuen Unters. S. 529. und Günther im letzten Symb. S. 302. auf alles dieß entgegnen, das Priesterthum und der Opfercult in den vorchristlichen Religionen sey gerade das Wahre und das Tiefste in denselben, und älter als Juden- und Heidenthum, im Juden- und Heidenthum liege schon Christenthum, jene hierarchischen Formen seyen als menschheitsthümliche Formen zu erkennen, aus dem einfachen Grunde, weil sie sich in beiden Religionen vorfinden, sie müssen eben deshalb in den letztern vorkommen, weil der Heide so wenig als der Jude aufhöre, Mensch zu seyn; — so ist es hiemit nicht widerlegt, sondern zugegeben, und es wird ebendadurch aufs neue bestätigt, wie der wesentliche Unterschied des Christenthums vom Judenthum und Heidenthum im Katholicismus noch nicht zum klaren Bewußtseyn kommen kann.

höherer Ordnung die Engel und himmlischen Geister folgen, mit ihrem Ueberverdienst hoch über denen, die nur das gewöhnliche Verdienst oder nicht einmal dieses in genügendem Grade haben. Das Bild eines geordneten Heeres, mit welchem die Synode die kirchliche Hierarchie vergleicht (ecclesiastica hierarchia est ut castrorum acies ordinata, Sess. XXIII. c. 4.), wird auf das Ganze übergetragen, über der irdischen Hierarchie erhebt sich die himmlische, und indem auf diese Weise der Eine in dem Andern seine Einheit und Ergänzung erhält, und alle zusammen von dem Ganzen, welchem sie angehören, und an dessen Spitze Christus steht, getragen werden, gestaltet sich dadurch das Ganze zu der Anschauung des Leibes Christi, in welchem das eine Glied durch das andere bedingt ist, und alle sowohl in demselben als auch wieder in einem verschiedenen Verhältniß zu sich und dem Ganzen stehen, eine Vorstellung, auf welche die katholischen Theologen sehr häufig zurückkommen, in welcher aber auch schon Thomas von Aquino den besten Anknüpfungspunkt für sein, dem neuplatonischen Pantheismus so nahe verwandtes, System gefunden hat. Dem hierarchisch-aristokratischen Charakter, in welchem das katholische System auf diese Weise den alten Religionen so nahe steht, setzt der Protestantismus theils die von der Synode *) ausdrücklich verworfene Idee des allgemeinen christlichen Priesterthums, theils seinen Glauben als das Princip einer allgemeinen Freiheit und Gleichheit entgegen, worin freilich der aristokratisch gesinnte Katholik nur demokratischen Uebermuth sehen kann **). Nicht minder setzt

---

*) Sess. XXIII. c. 4. Quodsi quis omnes Christianos promiscue N. T. sacerdotes esse, aut omnes pari inter se potestate spirituali praeditos affirmet, nihil aliud facere videtur, quam ecclesiasticam hierarchiam, quae est ut castrorum acies ordinata, confundere.

**) Wie sich dieß z. B. in dem Vorwurf ausspricht, welchen Bellarmin De justific. II. 14. den Protestanten macht: Adversarii incredibili tumore superbiunt, qui se ipsam Christi justitiam apprehendisse (nämlich durch den Glauben) jactant, et

2) die Ansicht, die das katholische System von der Natur des Menschen und seinem natürlichen Verhältniß zur Gottheit hat, überhaupt alles, was mit Recht der Pelagianismus desselben genannt wird, dasselbe in ein sehr nahes Verhältniß zu den alten Religionen. Je besser man von der Natur des Menschen denkt, je weniger man eine wesentliche Veränderung derselben durch die Sünde zugibt, desto weniger kann man Bedenken tragen, auch denjenigen Religionen, die nicht im engern Sinne geoffenbarte sind, eine innere Wahrheit zuzugestehen. Es kann daher nicht befremden, daß sich die katholische Dogmatik nicht selten, und zwar gerade für die ihr eigenthümlichen Dogmen, wie namentlich die Lehre vom Opfer und vom Fegfeuer, auch auf das Zeugniß nichtchristlicher Religionen beruft. Wie solche Dogmen, der Geschichte zufolge, aus dem nahen und vielfachen Einflusse zu erklären sind, welchen in den ersten Jahrhunderten die heidnische und jüdische Religion auf die christliche erhielt, so wird die Uebereinstimmung der Religionen in gewissen Ideen als ein positiver Beweis dafür betrachtet, daß solche Ideen nicht falsch und irrig seyn können, ein Grundsatz, welchen die protestantische Dogmatik nach ihrer Lehre von der Erbsünde nicht zugeben kann. In causis enim religionis et fidei, sagt Chemnitz Ex. decr. Conc. Trident. S. 469., non est judicandum aut aliquid statuendum ex eo, quod natura peccato excaecata et depravata dictat, hic enim fons et haec origo est omnium superstitionum, et totius idololatrici cultus. Canon seu regula fidei est non dictamen corruptae naturae, sed ratio captivanda est in obsequium verbi. Allein die katholische Dogmatik glaubt von ihrem Standpunkt aus, was so allgemein bei allen Völkern sich findet, nur aus dem Guten, das die menschliche Natur hat, ableiten zu können: was aus der verdorbenen Natur stamme,

---

inde se nulli Sanctorum aequare formidant. Certe Lutherus in Sermone de natali B. Virginis omnes fideles ipsi Deiparae facit aequales. Nec defuerunt, qui se ipsi etiam Christo aequare contenderent.

gebe sich schon durch seinen Mangel an Uebereinstimmung zu erkennen. Es gibt, wie Bellarmin De missa I, 20. und De purgat. I, 7. sagt, ein natürliches Licht, einen instinctus naturae, ein primum quoddam principium a Deo ingenitum, vermöge dessen, quae in genere apud omnes sunt, et semper fuerunt eadem, ex bono naturae sunt. — Nam illa, in quibus omnes fere nationes conveniunt, vix possunt aliunde provenire, quam a naturali lumine omnibus hominibus communi. Quae enim sunt excogitata et conficta ab hominibus, varia sunt et diversa pro gentium varietate. Das Allgemeine, in der menschlichen Natur überall sich Aussprechende, ist immer auch das Wahre, der Irrthum liegt immer nur da, wo das Allgemeine in das Besondere übergeht. So trägt der Katholicismus sein Princip, daß der Glaube der Mehrheit das Kriterium der Wahrheit sey, auch auf das über das Christenthum hinausliegende Gebiet über, und wo der Protestantismus in der Einheit und Uebereinstimmung die Verschiedenheit hervorhebt, faßt der Katholicismus die Einheit in der Verschiedenheit ins Auge. Wie dieses nähere Verwandtschaftsverhältniß zu den vorchristlichen Religionen auch in den neuesten Darstellungen des katholischen Systems anerkannt wird, sehen wir aus den häufigen Parallelen, die in den dogmatischen Lehrbüchern zwischen christlichen und vorchristlichen Lehren gezogen werden *), und besonders aus der Betrachtung, die

*) Dadurch zeichnet sich besonders die Brenner'sche Dogmatik (1826 — 29. Frankf. a. M.) aus, welche bei jedem einzelnen Dogma des katholischen Lehrbegriffs nicht unterläßt, auch auf die Religionssysteme der alten Völker, auf die Vorstellungen und Gebräuche der religiösen Mythenwelt der Alten in einem besonderen Abschnitte Rücksicht zu nehmen. Nur stimmt damit nicht gut zusammen, daß sowohl in dem generellen Theile, in dem Abschnitt (S. 362.) über die angeblich geoffenbarten Religionen anderer Völker, als auch in dem speciellen Theile bei den einzelnen Parallelen die angeblichen Offenbarungen nur aus dem Gesichtspunkt der Nichtigkeit betrachtet werden. Wenn auch gesagt wird (Bd. I. S. 363.), Juden- und Christenthum seyen gleich-

der Verfasser der Symbolik S. 78 f. über das Heidenthum in Bezug auf die Gegensätze der beiden Kirchen eingerückt hat, um darzuthun, daß wir in der ganzen alten Welt ein Suchen nach Wahrheit gewahren, daß, wenn auch nirgends die religiösen Vorstellungen rein, ja allenthalben mit großen Irrthümern befleckt seyen, doch im Aberglauben stets noch der Glaube verborgen liege, und dieser das Gute in jenem sey. Daß auch der Protestantismus außerhalb des Christenthums nicht blos Irrthum und Sünde sieht, sondern selbst auch im Heidenthum (vom Judenthum, als der alttestamentlichen Religion, darf ohnedieß in dieser Beziehung nicht erst besonders die Rede seyn) Ahnungen und vorbereitende Keime des Wahren und Göttlichen anerkennen kann, ist schon früher gezeigt worden, im Katholicismus hat aber demungeachtet dieses Verhältniß eine ganz andere Bedeutung, da die Uebereinstimmung nicht blos im Allgemeinen, sondern in Beziehung auf bestimmte einzelne Lehren behauptet, und überhaupt der Unterschied des Christlichen und Vorchristlichen mehr nur als eine relative und graduelle Verschiedenheit betrachtet wird, vermöge welcher das Christenthum nur als die Vervollkommnung und Vollendung dessen erscheint, was auch zuvor schon sich vorfand, Christus nicht blos Erlöser, sondern ganz besonders auch Gesetzgeber, und auch Erlöser vorzugsweise nur insofern seyn soll, sofern die durch seine Vermittlung ertheilte Gnade dem Menschen die Vollbringung dessen erleichtert und möglich macht, wozu es ihm auch schon von Natur nicht an jeder Kraft und Fähigkeit fehlt. Ja, es ist zuletzt eigentlich nur das Institut der Kirche, dessen Realisirung in einem höheren und allgemeineren Sinne dem Christen-

sam der Urtypus, nach welchem jede andere Offenbarung gestaltet erscheine, sie geben gleichsam den Grundton an, mit welchem jede andere Stimme aus dem Himmel eine Harmonie bilden müsse, so vermißt man doch durchaus ein Princip, nach welchem das religiöse Moment, das solche Parallelen für eine katholische Dogmatik haben sollen, zu beurtheilen ist. Allein die Sympathie mit dem Heidenthum verbirgt sich auch so nicht.

thum seinen wesentlichen und eigenthümlichen Werth und Vorzug ertheilt.

Aus allem hier Entwickelten geht als natürliche Folge die große Verschiedenheit des Gesichtspunkts hervor, unter welchem sich dem Protestanten und Katholiken die durch die Reformation herbeigeführte neue Epoche der Entwicklung des Christenthums und des christlichen Dogma darstellen muß. Kann der Protestant in allem demjenigen, was ihn im Katholicismus nicht befriedigt, und ihm in einem Widerspruch mit dem ursprünglichen Wesen und Charakter des Christenthums erscheint, nur die Nöthigung erblicken, das dem Katholicismus zu Grunde liegende Princip völlig zu verlassen, und an die Stelle der Auctorität der Kirche die Auctorität der Schrift zu setzen, oder, wie Schleiermacher den Gegensatz des Katholicismus und Protestantismus in der bekannten Formel gefaßt hat, das Verhältniß des Einzelnen zu Christus nicht von seinem Verhältniß zur Kirche, sondern das Verhältniß des Einzelnen zur Kirche nur von seinem Verhältniß zu Christus abhängig zu machen, so muß es dagegen im Interesse des Katholicismus liegen, nachzuweisen, daß sein Princip das allein genügende sey, und die Reformation als eine neue Epoche keineswegs die Wichtigkeit haben könne, die ihr die Protestanten beilegen zu müssen glauben. Es ist dieß die Aufgabe, die sich die vorliegende Symbolik ihrer Tendenz und ihrem gesammten Inhalte nach gesetzt hat. Der Verfasser derselben hat aber auch noch einen eigenen Versuch dieser Art in einer Abhandlung gemacht, welcher hier berücksichtigt zu werden verdient *).

Um zu zeigen, daß eine Reformation auf dem von Luther betretenen Wege keineswegs Bedürfniß der Zeit gewesen sey, werden einige Haupterscheinungen jener Zeit nach ihrer christ-

*) Betrachtungen über den Zustand der Kirche im fünfzehnten und zu Anfang des sechzehnten Jahrhunderts in Bezug auf die behauptete Nothwendigkeit einer die bestehenden Grundlagen der Kirche verletzenden Reformation, in der Theol. Quartalschrift Jahrg. 1831. S. 589—633.

lich-religiösen Seite charakterisirt. Von dem christlichen Elemente in der Scholastik sey es völlig unnöthig, auch nur ein Wort zu sprechen, indem ja alle ihre Bemühungen darin aufgegangen seyen, das objectiv gegebene Christenthum als eine göttliche Offenbarung durch die Nachweisung darzustellen, daß es nur Lehren enthalte, die schlechthin als Wahrheiten anerkannt werden müßten. Die schönwissenschaftlichen Leistungen eines Dante, Torquato Tasso, Petrarka haben nicht den leisesten Hauch eines vergiftenden Unglaubens verbreitet, vielmehr haben diese Erscheinungen höchst bildend und fördernd, wie in allgemein geistiger Beziehung, so auch in religiöser und kirchlicher Hinsicht gewirkt. Mit dem Erwachen der humanistischen Studien, deren thätigste und einflußreichste Beförderer in den Hauptländern Europa's aufgeführt werden, sey zwar da und dort eine widerliche Kälte und Lauheit im Christenthum eingetreten, manche in ihrer Bewunderung der schönen Formen, in welchen die Alten ihre Gedanken vortrugen, viel zu weit gegangen, und nahe daran gewesen, dafür zu halten, der christliche Geist stehe eben darum niedriger als der hellenische, weil er noch selten in einer die Sinne so sehr bezaubernden Gestalt in der Literatur sich ausgesprochen hatte, dessenungeachtet sey aber zu läugnen, daß ein irreligiöser und unkirchlicher Sinn überhaupt im Gefolge der neuen wissenschaftlichen Richtung sich entwickelt habe, denn die Wissenden seyen auch glaubig und die Glaubigen wissend gewesen. Aber auch die Kirche selbst finden wir in der genannten Periode keineswegs in einem Zustande von Selbstgenügsamkeit, so daß sie in ihrer äußern Erscheinung nichts mehr zu tadeln gewußt hätte, von Reformationsvorschlägen und Plänen sey überall vielfach die Rede gewesen, daher die Ansicht der Katholiken zu theilen, daß, aller Fehler des fünfzehnten Jahrhunderts ungeachtet, durch treue Entwicklung und Pflege des vorhandenen Guten, durch gesetzmäßiges Fortschreiten, d. h. durch ein nach den Gesetzen der Stetigkeit eingerichtetes Weiterbauen auf den bestehenden Grundlagen, durch eine solche Betrachtung und Verbesserung alles Einzelnen, ohne seine Verbindung mit dem großen Gan-

erhalten werden können, wenn es nicht eine in ununterbroche- ner Folge von den ursprünglichen Verkündigern derselben her- absteigende priesterliche Succession gäbe; durch sie allein kann das opus operatum der Sacramente auf die vollgültige Weise verrichtet werden; durch ihre Hand allein wird das Opfer voll- bracht, durch welches die Welt immer aufs neue mit der Gott- heit versöhnt wird; in allen Verhältnissen und Beziehungen des religiösen Lebens steht der Priester dem Laien wie ein höheres Wesen gegenüber, durch dessen Vermittlung allein er sich sei- ner Gemeinschaft mit der Gottheit bewußt werden kann. Es darf nur angedeutet werden, wie mit diesem priesterlichen Cha- rakter des Katholicismus so manches aufs engste zusammen- hängt, was ihn wesentlich vom Protestantismus unterscheidet, aber zugleich auch als ein weiteres Merkmal des nähern Ver- wandtschaftsverhältnisses anzusehen ist, in welchem der Katho- licismus zu den vorchristlichen Religionen steht. Es gehört hieher die ganze Lehre von den Sacramenten, die im Katholi- cismus, wie in den alten Religionen, dem Dogma eine so nahe und bedeutungsvolle Beziehung zum äußern Cultus gibt, und unter den einzelnen Sacramenten besonders das Sacra- ment der Priesterweihe, das dem Priester der katholischen Re- ligion denselben eigenthümlichen und unveräußerlichen Charak- ter mittheilt, welchen die Priester der alten Religionen schon durch die Geburt erhielten, so daß dort die leibliche, hier die geistliche Geburt den Eintritt in eine streng abgeschlossene Prie- stercaste begründet; vor Allem aber ist in diesem Zusammen- hang das katholische Meßopfer zu erwähnen, das die katho- lische Religion in ein so unverkennbar nahes Verhältniß zu den alten Religionen setzt. Denn da sie, wie diese, Priester hat, so darf es auch nicht an einem Opfer fehlen, und wenn sie ein irdisches Priesterthum mit dem Einen und ewigen Priesterthum Christi nicht im Widerspruch findet, so kann sie auch ein fort- dauerndes Opfer mit dem Einen Kreuzesopfer Christi nicht für unvereinbar halten, ja sie beruft sich für die Nothwendigkeit des Opfers eben darauf, daß das Opfer zum Wesen der Re- ligion überhaupt gehöre. Wie daher das Heidenthum und Ju-

Form? Die Wirksamkeit der Dichter und Humanisten und die Aeusserungen ihres christlich-religiösen Sinnes mag man noch so hoch anschlagen, was folgt aber hieraus für das Ganze neben so vielen andern Erscheinungen ganz entgegengesetzter Art aus derselben Zeit? Was die von der Kirche selbst gemachten Reformations-Vorschläge und Pläne betrifft, so wäre sehr zu wünschen, daß, wer darauf Gewicht legt, sich nicht blos auf eine in ihrer Allgemeinheit nichts beweisende Behauptung beschränkte. Das einzige Beispiel, welches (S. 626.) angeführt wird, die Strafpredigt, die der Augustiner-General Aegidius von Viterbo auf der gleichfalls verbessernden fünften lateranensischen Synode dem kriegerischen Papst Julius II. gehalten habe, ist wenigstens nicht geeignet, uns von dem Eifer und Erfolg, mit welchem diese Vorschläge und Pläne zur Emporhebung und neuen Belebung des kirchlichen Wesens betrieben und ausgeführt wurden, eine sehr hohe Vorstellung zu geben, da ungeachtet derselben auf einen Julius II. in unmittelbarer Folge ein Leo X. folgte, dessen Regierung doch gewiß nicht zum Beweis dafür dienen kann, daß sich alle Aufmerksamkeit auf die Verbesserung der Sitten, Einpflanzung eines heiligen Lebens, Vertilgung aller Ueppigkeit und Laster, und Berichtigung der Irrthümer gewandt habe. Daß von Reformationsversuchen auch in der katholischen Kirche vor und nach Luthers Auftritt vielfach gesprochen wurde, weiß jeder, aber ebenso bekannt ist auch die völlige Erfolglosigkeit derselben; mit welchem Rechte kann daher behauptet werden, daß auf diesem Wege das wirklich Gute, das auch Möhler als Folge der Reformation nicht läugnen kann, jemals zu erreichen gewesen wäre? Hatte die Kirche wirklich den ernstlichen Willen, zu reformiren, wie hätte die Reformation die Ursache seyn können, daß ein so lobenswerther Vorsatz von ihr nicht ausgeführt wurde? Muß nicht vielmehr nach allem, was voranging, auch das Wenige, das für den Zweck einer Reformation geschah, nur als etwas durch die lutherische Reformation Abgenöthigtes erscheinen? Welchen Nutzen kann es aber überhaupt bringen, bei der vorliegenden Frage sich den Gesichts-

punkt, aus welchem sie allein zu betrachten ist, zu verrücken? Man gestehe sich offen, wie die Sache steht. Der Katholik behauptet, nur durch gesetzmäßiges stetiges Fortschreiten hätte eine Reformation erfolgen sollen, der Protestant kann darauf nur dieß erwiedern, daß jede andere Reformation, als die durch Luther erfolgte, eben darum keine Reformation gewesen seyn würde, weil sie etwas anderes an ihre Stelle gesetzt hätte. Es handelt sich hier nicht blos um einzelne mehr oder minder bedeutende Verbesserungen des kirchlichen Lebens, nicht um die bloße Abschaffung eingerissener Mißbräuche, die Berichtigung gewisser Irrthümer der Glaubenslehre, sondern um ein völlig neues Princip, oder um die Frage, ob die höchste entscheidende Auctorität eine menschliche, und darum auch trügliche, der Möglichkeit des Irrthums unterworfene seyn kann, oder nur die göttliche, untrügliche des göttlichen Worts, ob jeder das Recht habe, in Sachen des Glaubens sich nur an das zu halten, was er nach eigener bester Ueberzeugung aus der reinen und lautern Quelle des göttlichen Worts als Wahrheit erkennt? Von diesem Gesichtspunkt aus stellt sich hier ein Gegensatz zweier Principien dar, zwischen welchen es kein mittleres geben kann, weil jede Vermittlung und Ausgleichung nur auf eine principlose Halbheit führen würde. Man kann sich nur zu dem einen oder andern Princip bekennen, nur entweder zu dem Princip der Bewegung und des Fortschritts, oder dem des Stillstands und Widerstands, und so wenig der vorwärts Stehende zurückschreiten, der rückwärts Stehende voranschreiten kann, ohne seinen Standpunkt zu verlassen, so wenig kann es hier eine richtige Mitte geben, in welcher beide Theile sich zusammenfinden. Was hilft es, das Großartige und Bedeutungsvolle der Reformation zwar nicht verkennen zu wollen, aber doch zugleich zu gestehen, daß man in dieser Anerkennung nur von einem tiefen bittern Schmerz sich verwundet fühle? Schon dieses Schmerzgefühl ist eine Inconsequenz, wenn man mit demselben nur dieß sagen will, daß man sich gleichwohl auf dem alten Standpunct am besten befinde. Kann der Eine nicht vorwärts, der Andere nicht rückwärts sich wenden, so

sage man sich ohne Umschweif und Rückhalt, daß beide Theile auf ganz verschiedenen Entwicklungsstufen des religiösen Bewußtseyns stehen, daß die Vernunft des Protestanten eine andere ist, als die Vernunft des Katholiken, weil jener für wahr halten muß, was der andere nur für falsch halten kann. Alles, was Möhler zur Andeutung der Möglichkeit, wie sich die Kirche auf ihrem alten Standpuncte hätte reformiren können, sagen zu wollen scheint, spricht nur gegen ihn. Es gilt ihm als ein Beweis für die Tüchtigkeit der päpstlichen Handhabung der Dictaturgewalt, daß man ihrer schon im Mittelalter, zur Zeit Bernhards von Clairvaux, so bald überdrüssig wurde, daß die Intelligenz unter ihrem Schutze mit dem besten Gedeihen heranreifte, die sittliche Bildung sich hob, und in demselben Maaße, als dieß geschah, die zeitliche Form der päpstlichen Suprematie lästig werden mußte. Würde der Geist in seinem frühern Stumpfsinn verblieben seyn, wie wären Männer, wie Gerson und Clemange, wie wären Synoden, wie die zu Pisa, Constanz und Basel, zu Tage gefördert worden? Sie seyen selbst ein Beweis, welch' ein kräftiger gesunder Kern in der Kirche vorhanden war, und diejenigen, welche von einem so tiefen Verfall der Kirche jener Zeit sprechen, sollten nur einen Augenblick darauf reflectiren, wie aus den kirchlichen Provinzen so viel hundert Bischöfe und Doctoren zusammengebracht werden konnten, die mit Lob überhäuft werden. Eine Periode, die solche Männer in solcher Anzahl besitze, sey nicht im Verfalle, wenn es ihr auch selbst also erscheinen sollte, sondern sie wolle sich nur auf eine noch höhere freiere Stufe des Daseyns erheben. Kann aber nicht auch der Protestant alles dieß mit dem vollsten Rechte für sich in Anspruch nehmen? Ja, wir fürchten beinahe, Möhler habe hier Sätze behauptet, die ihn über seinen katholischen Standpunct bereits hinausgeführt haben. Soll es als ein Beweis der Tüchtigkeit der päpstlichen Handhabung der Dictaturgewalt angesehen werden, daß man derselben überdrüssig wurde, wo wurde dieser Beweis, d. h. der Beweis dafür, daß die päpstliche Gewalt das Ihrige geleistet, und somit, als

ein wirkliches Bedürfniß für sie nicht mehr vorhanden war, sich selbst überlebt habe, vollständiger gegeben, als in der Periode, in welcher der Ueberdruß an ihr auf den höchsten Grad gestiegen war? Und wenn die päpstliche Suprematie in dem Grade zur Last werden muß, in welchem die geistige und sittliche Bildung sich weiter entwickelt, ist damit nicht zugegeben, daß das Papstthum, wie es der Protestant nicht anders betrachten kann, zwar für eine gewiße Periode eine nothwendige Entwicklungsform ist, für eine andere aber seine reelle Bedeutung verlieren muß, weil es auf einer gewißen Stufe der religiösen und geistigen Entwicklung nur zur Last werden kann? Gibt dieß Möhler schon vom Papstthum des Mittelalters zu, um wie viel mehr wird es vom Papstthum der Reformations-Periode zugegeben werden müssen? Ist es aber einmal auf diese Weise nach der Voraussetzung Möhler's zur unerträglichen Last geworden, so wird doch nicht behauptet werden können, daß es selbst unter solchen Verhältnissen, in welchen es nur die drückendste Geistes- und Gewissenstyranney, und die unnatürlichste Hemmung des geistigen und sittlichen Lebens seyn kann, gleichwohl fortbestehen müsse? Daß in der Kirche auch zur Zeit ihres größten Verfalles immer noch ein kräftiger und gesunder Kern zurückblieb, aus welchem sich ein neues Leben erzeugen konnte, läugnet auch der Protestant nicht, wenn aber Reformationsbeförderer, wie Gerson und Clemange, Reformationssynoden, wie die zu Pisa, Constanz und Basel, als Beweise davon angesehen werden sollen, warum soll nicht auch die teutsche Reformation aus demselben Kern hervorgewachsen seyn, und für dieselbe Wahrheit zeugen? Müßte nicht, wenn hier eine bestimmte Grenzlinie des reformatorischen Strebens gezogen werden soll, schon vorausgesetzt werden, was zwischen beiden Theilen der Gegenstand des Streits ist? Betrachtet man von dem Standpunkt aus, auf welchen sich hier Möhler selbst stellt, den Wechsel des kirchlichen Lebens, die Zeiten eines tiefen Verfalls, und das selbst in solchen Zeiten sich kundgebende geistige Leben aus dem Gesichtspunkt einer fortgehenden Entwicklung, so läßt sich nicht voraus ein abso-

luter Grenzpunkt der Entwicklung festsetzen, sondern es kann bei jeder neuen Entwicklungsstufe nur die Frage entstehen, ob und wiefern sie durch das ursprüngliche Entwicklungsprincip bedingt ist, oder nicht. Auch der Katholicismus und Protestantismus können daher nicht darüber im Streit mit einander seyn, ob sich der Eine vom Andern mit Recht getrennt habe, sondern die Frage ist nur, ob das Princip der Trennung im Wesen des Christenthums selbst gegründet sey. Will man aber im Interesse dieser Frage die Trennung des Protestantismus vom Katholicismus als eine revolutionäre Bewegung bezeichnen, so ist auch dieß nur dieselbe einseitige Betrachtungsweise, die auf einem höheren Standpunkte der Betrachtung keinen Vorwurf für die Reformation begründen kann. Gibt es Zeiten, in welchen das geistige Leben in einen völlig stagnirenden Zustand übergeht, so muß es auch wieder Zeiten geben, in welchen ein neuer Umschwung erfolgt, und eine neue durch einen plötzlichen Anstoß geschehene Bewegung ihre Schwingungen weithin verbreitet. Man hüte sich daher wohl, die Reformation in einem Sinne als Revolution zu bezeichnen, in welchem derselbe Vorwurf zuletzt auf das Christenthum selbst zurückfallen müßte. Auch den Anhängern der alten Religionen konnte ja die große Weltreform, deren Ursache das Christenthum wurde, nur als eine revolutionäre Bewegung derselben Art erscheinen, wie der Katholik die Reformation betrachten zu müssen glaubt. Was aber den Vorwurf betrifft, daß die Reformation die öffentliche Sittlichkeit nur noch mehr in Verfall gebracht habe, so kann es nur als die äußerlichste und oberflächlichste historische Betrachtungsweise angesehen werden, eine großartige Epoche, die ihren sittlichen Charakter bereits in einer Reihe von Jahrhunderten beurkundet hat, nach einzelnen vorübergehenden Erscheinungen, die ihren ersten noch schwankenden Anfang begleiteten, beurtheilen zu wollen, und sich für solche Erscheinungen selbst, die als Einzelnheiten verschwinden, auf einzelne Dokumente zu berufen, wie das von Möhler angeführte Schreiben eines Nürnbergischen Rathsherrn. Soll hieraus irgend etwas folgen, so kann es nur der

Schluß seyn, welchen der Protestant hieraus zu ziehen hat, daß die katholischen Schriftsteller aus keinem andern Grunde, als in Ermangelung anderer besserer Beweise, immer wieder auf dieselben so wenig beweisenden Einzelnheiten zurückkommen können.

Läugnet man die Nothwendigkeit oder Zuläßigkeit einer Reformation, wie die durch Luther bewirkte ist, gibt man aber doch auf der andern Seite zu, daß sich die Kirche zur Zeit der Reformation in einem traurigen Verfall befand, so wird man immer mit der Antwort auf die Frage in Verlegenheit kommen, wie es der Kirche möglich gewesen seyn soll, sich aus einem solchen Verfall wieder zu erheben. Sagt man, der in der Kirche waltende göttliche Geist könne die Kirche auch in solchen Zeiten nicht verlassen, von seinem Walten und Wirken sey zu erwarten, daß er immer wieder durchdringen und dem bessern Princip das Uebergewicht wieder verschaffen werde, so ist dieß zwar unstreitig die richtige Antwort, aber mit welchem Rechte wird das Walten und Wirken des Geistes in dem großen Körper der Kirche nur auf die Sphäre beschränkt, in welcher es der Katholik nach seinem Begriff von der Kirche vorzugsweise voraussetzen zu müssen glaubt? Sagt der Katholik, um dieß mit den bekannten Worten des Irenäus Contra haer. III. 24, 1. auszudrücken: ubi ecclesia, ibi et spiritus Dei, kann nicht der Protestant mit den Worten fortfahrend, die Irenäus in derselben Stelle unmittelbar folgen läßt, mit demselben Rechte dagegen geltend machen: ubi spiritus Dei, illic ecclesia et omnis gratia? Mit welchem Rechte kann man daher behaupten, daß nicht auch eine reformatorische Bewegung, wie die von Luther ausgegangene, als eine vom göttlichen Geist angeregte und hervorgerufene anzusehen sey? Man beachte nur, in welche Widersprüche sich die Katholiken verwickeln, sobald sie sich in eine nähere Erklärung über den Verfall der Kirche zur Zeit der Reformation und die Mittel, ihm abzuhelfen, einlassen. Der Verfasser *) einer andern in gleichem Sinne ge-

*) A. Gengler, Prof. der Theol. in Bamberg, über eine angeb-

schriebenen Abhandlung gesteht, „zu keiner Zeit sey das Verlangen, alle in der Kirche stattfindende Mißbräuche abzuschaffen, allgemeiner gewesen, als zur Zeit der Concilien von Pisa, Constanz und Basel. Aber die Aufgabe sey schwer, und die Gefahr, die aus einer verkehrten Lösung der Aufgabe für die Kirche entstehen mußte, größer gewesen, als das Uebel, dessen Entfernung durch die Concilien erzweckt werden sollte. Wirklich sey man ganz nahe daran gewesen, den verkehrten Weg der Lösung der Aufgabe einzuschlagen, und eben dadurch die Kirche allen Gefahren einer gänzlichen Anarchie und einer gänzlichen innern Auflösung Preis zu geben. Die Auctorität der Kirche sey bedingt durch ihre Einheit, und diese sey nur durch die genaue organische Gliederung des Episcopats möglich. Stelle man den Papst unter das Gesetz des übrigen Episcopats, statt daß ein die ganze Kirche verbindendes Gesetz durch die freie Zustimmung des Papstes bedingt werde, so nehme man dem Episcopat seine Einheit, und stürze die Kirche in die Gefahr der Anarchie und innern Auflösung, denn es gebe kein sicheres Mittel, die Einheit zu erhalten, als daß die oberste Gewalt Einem übertragen sey. Aber es seyen ja gerade die Päpste es gewesen, denen man gerade zu jener Zeit den Mißbrauch ihrer Gewalt vorzuwerfen hatte, es habe sich ja damals gerade um die Abstellung solcher Mißbräuche gehandelt, bei deren Fortbestehen das egoistische päpstliche Interesse am meisten betheiligt war, man habe von diesen am allerwenigsten eine freiwillige Zustimmung zur Abstellung der von ihnen selbst theilweise wenigstens ausgegangenen Mißbräuche erwarten zu können geglaubt, deßhalb sollten sie gezwungen werden, und damit sie gezwungen werden könnten, habe man die excentrischen Sätze von der Superiorität des allgemeinen Concils über den Papst aufgestellt, nebst allen den Consequenzen, die sich hieraus ergeben. Um die bestehenden Mißbräuche aufzuheben, sey man daran gewesen, den ganzen kirchlichen Organismus zu zerstö-

---

lich zu hoffende Indifferenzirung des Katholicismus und Protestantismus in einem höhern Dritten. Theol. Quartalschr. Tüb. 1832. S. 217.

ren, um die äußerlichen Zierrathen des felsenfesten Gebäudes auszubessern, habe man das Haus vom Grunde aus zerstören, und ein anderes errichten wollen, das auf Sand gebaut gewesen wäre." Was wird hiemit anders gesagt, als daß es in der katholischen Kirche Zustände geben kann, gegen die es, so verderblich sie seyn mögen, keine Abhülfe geben kann, weil das Verderben der Kirche gerade in denen seinen Sitz hat, die allein demselben begegnen könnten? Bei dieser Ansicht wird man aber nothwendig immer wieder darauf zurückgeführt werden, die in der Kirche herrschenden, noch so großen, Mißbräuche, als etwas mehr oder minder Unwesentliches zu betrachten, in welcher Beziehung daher auch die genannte Abhandlung nur von einer Ausbesserung der äußerlichen Zierrathen des felsenfesten Gebäudes spricht. Es folgt aus dem Grundsatze der Unverirrlichkeit und Irrthumslosigkeit der sichtbaren Kirche, daß ihr substanzielles Leben nie von der rechten Bahn abweichen kann, daß alle Störungen desselben nur scheinbar, und ohne eine tiefer eingreifende Bedeutung sind. Wie stimmen aber mit dieser nothwendigen Annahme Zugeständnisse zusammen, wie in derselben Abhandlung in Folgendem gemacht werden (S. 211.): „In der Repräsentation der kirchlichen Gewalt durch Menschen ist auch die Möglichkeit des Fehlens und Böseseyns dieser Menschen, die die kirchliche Gewalt repräsentiren, eingeschlossen, und eben dadurch die Möglichkeit von Mißbräuchen und Verkehrtheiten gegeben, die in der Kirche stattfinden können, und von der jedesmaligen Repräsentation der kirchlichen Auctorität entweder selbst veranlaßt und in Schutz genommen, oder wenigstens übersehen werden. Man hat einen zu mechanischen Begriff von der Unfehlbarkeit der Kirche, wenn man glaubt, daß dieselbe durch jene Mißbräuche, welche von den Menschen, die die kirchliche Auctorität repräsentiren, entweder selbst ausgehen, oder übersehen werden, aufgehoben und faktisch widerlegt werde. Innerhalb der Kirche kommen Irrthümer und Unrecht vor, und auch bei denen selbst, denen die Repräsentation der kirchlichen Gewalt zukommt; aber diese Irrthümer und dieses Unrecht sind Momente zur Entwicklung der Wahrheit und des Rechts in der Kirche

selbst, und die Unfehlbarkeit der Kirche besteht nicht darin, daß diejenigen Menschen, die die kirchliche Gewalt zu repräsentiren haben, die den Episcopat, diese äußere sichtbare Auctorität, fortsetzenden Individuen, unfehlbar seyen, sondern sie besteht vielmehr darin, daß die jene äußere und sichtbare Auctorität repräsentirende Reihe von Individuen, der Episcopat, durch Vermittlung des Geistes Gottes niemals im Ganzen aus der Wahrheit hinauskomme, sondern die Wahrheit zu ihrer bleibenden Substanz habe, wobei Verirrungen Einzelner möglich sind, und von Gott zugelassen werden, als Momente zur Entwicklung der Wahrheit im Bewußtseyn des Episcopats, welches eben immer nur ein menschliches Bewußtseyn ist, und den Gesetzen der Entwicklung alles menschlichen Bewußtseyns unterworfen bleibt. Solche momentane Verirrungen einzelner die kirchliche Gewalt repräsentirender Individuen geben dann denen, welche den geschichtlichen Zusammenhang der durch den Geist Gottes vermittelten Entwicklung der Wahrheit im Bewußtseyn des Episcopats nicht zu begreifen fähig sind, oder denselben übersehen, Veranlassung, zu bemerken, daß die Kirche aus der Wahrheit hinausgekommen sey, während nur Einzelne aus der Wahrheit hinausgekommen sind, deren vorübergehender Irrthum aber sogleich wieder ein thätiges Moment wird, entweder in denselben Individuen, oder in ihren Nachfolgern, welche die ununterbrochene Succession des Episcopats fortsetzen, die Wahrheit ins Bewußtseyn wieder zurückzurufen, oder vollständiger zu entwickeln.“ Nach katholischen Principien können zwar einzelne Repräsentanten der kirchlichen Gewalt irren und fehlen, aber einer Repräsentation der Kirche im Großen Irrthümer und Unrecht zuschreiben, heißt offenbar mehr zugeben, als die Principien des Systems gestatten. Nehmen wir an, daß die Päpste, die Bischöfe einer gewißen Periode, der überwiegenden Zahl nach, als Repräsentanten der Kirche den verderblichsten Irrthümern und Mißbräuchen hingegeben sind, setzen wir einen Zustand, in welchem das Bedürfniß einer Reformation an Haupt und Gliedern auch von den Katholiken anerkannt werden muß (auf das Mehr oder We-

niger kommt es ja, wie (S. 210.) bemerkt wird, wenn einmal ein Verfall der Kirche vorhanden ist, im Ganzen nicht an), wo ist dann in solchen Zeiten die sichtbare Kirche, von welcher behauptet wird, daß sie zu allen Zeiten da und dort als die allein seligmachende müsse nachgewiesen werden können? Wie steht es mit der Unverirrlichkeit und Irrthumslosigkeit der Kirche, mit der ununterbrochenen Folge der Ueberlieferung? Sagt man, wie in derselben Abhandlung gesagt wird (S. 213.): „in solchen Momenten der Krisis, wo es oft scheine, als ob die Kirche ihr Wahrheiterzeugendes Lebensprincip verloren, und vom Geist Gottes verlassen sey, habe freilich der Glaube seine schwerste Prüfung zu bestehen, und es sey wahrlich nicht geistige Beschränktheit, sondern Tiefe des Geistes, in solchen Momenten die Kirche nicht aufzugeben, sondern durch den Schein der Erscheinung hindurchzusehen, und das Wirken des Geistes auch in der scheinbaren Verlassenheit der Kirche von ihm nicht zu verkennen," — kommt man nicht eben dadurch aus der sichtbaren Kirche unvermeidlich in die unsichtbare hinüber? Man glaubt zwar, daß die Kirche ihr Princip nicht verloren habe, ungeachtet die Erscheinung dagegen zeugt, urtheilt also nicht nach dem, was man sieht, sondern nur nach dem, was man nicht sieht. Sagt man ferner (a. a. O.): „Es ist, wie in der physischen Entwicklung zur Herbstzeit: glaubtest du wohl zu thun, den Baum, dessen innere Lebenskraft sich aus den Blättern und Aesten in die Wurzel zurückgezogen hat, für erstorben zu halten, und ihn als einen erstorbenen Baum umzuhauen, während du nur warten solltest, bis der Hauch des Frühlings auch die Lebenskraft des Baumes aus den Wurzeln wieder hervorlockt, und in wenigen Tagen alle Aeste wieder von neuen fruchtversprechenden Knospen strotzen?" — so gibt man hiemit zu, daß es Perioden gibt, in welchen statt des belebenden göttlichen Geistes ein kalter Todeshauch durch die Kirche weht, in welchen es für ganze Generationen unmöglich ist, in der sichtbaren Kirche, die die wahre seyn soll, das wahre Leben der Kirche zu finden, weil die Organe der Kirche selbst, die die Ueberlieferer der göttlichen Wahrheit, und die Vermitt-

ler des religiösen Lebens seyn sollen, aus der Wahrheit hinausgekommen sind. Soll nun demungeachtet das wahre Leben der Kirche nicht völlig verschwunden seyn, so hat man nur die Wahl, entweder das Wahre der Kirche aus dem Sichtbaren in das Unsichtbare zu retten, oder es, wie es ohnedieß das katholische System erfordert, nach rein äußerlichen Merkmalen zu bestimmen, aber eben deßwegen auch wieder zurückzunehmen, was man in Ansehung eines Verfalls der Kirche zugegeben hat, wie denn auch die katholischen Schriftsteller immer wieder darauf zurückkommen zu müssen glauben, daß bei genauer Betrachtung der Dinge der fragliche Verfall nicht so enorm, nicht so allgemein war, als er von protestantischen Schriftstellern geschildert werde, daß man durch fleißige Forschungen katholischer Schriftsteller immer mehr in den Stand gesetzt werde, nachweisen zu können, wie die bisherigen Schilderungen vom Verfall der Kirche immer übertrieben waren (a. a. O. S. 210.). Nicht minder auffallend tritt der Widerspruch, in welchen sich die katholischen Schriftsteller bei der Untersuchung dieser Frage verwickeln, in demjenigen hervor, was Möhler selbst hierüber sagt (Symb. S. 357.): „Unstreitig haben es oft genug, Priester, Bischöfe und Päpste, gewissenlos und unverantwortlich selbst dort fehlen lassen, wo es nur von ihnen abhing, ein schöneres Leben zu begründen, oder sie haben gar noch den glimmenden Docht, welchen sie anfachen sollten, durch ärgerliches Streben und Leben ausgelöscht. Die Hölle habe sie verschlungen (dieselben also, die gleichwohl als untrügliche Organe die wahre allein seligmachende Kirche repräsentirt haben sollen!). Geständnisse dieser Art müssen die Katholiken nicht scheuen, und nie haben sie sie gescheut, auch wäre es ganz vergeblich, sich denselben zu entziehen, da die Protestanten einen völlig unwiderleglichen Beweis von vielfacher Vernachläßigung des Volks im fünfzehnten Jahrhundert in sich selbst haben, nie hätte eine Lehre, wie die ihrige, entstehen, und noch weniger sich so weit verbreiten können, wenn die einzelnen Lehrer und Priester ihrem Berufe genügt hätten. Wahrlich nicht gering habe die Unwissenheit gewesen seyn müs-

sen, welche ein Glaubenssystem, wie das der Reformatoren, annehmlich finden konnte, die Größe des Elendes also, welches damals die Kirche niederhielt, können die Protestanten kühn an der Größe der Verirrung messen lehren, in welche sie selbst eingegangen seyen." Was heißt dieß mit klaren Worten anders, als nur dieß: Wenn auch ein Verfall der Kirche an und für sich nicht unmöglich sey, ja zuweilen wirklich stattfinde, so habe sich doch die Kirche zur Zeit der Reformation, in demjenigen Zeitpunkt, in welchem, wenn irgend einmal, ein Verfall stattfand, in einem solchen Zustande nicht befunden, vielmehr sey alles, was als der Verfall der Kirche in jener Zeit anzusehen sey, eben nur die Reformation selbst gewesen, ein Erzeugniß der größten Unwissenheit und Verirrung, gewiß der stärkste Ausdruck, um der protestantischen Kirche in der Wurzel ihres Ursprungs jeden Anspruch auf Wahrheit abzuschneiden, und ein Bedürfniß der Reformation schlechthin zu läugnen. Gleichwohl soll eben dieß die Stelle seyn, auf welcher sich einst Katholiken und Protestanten in großen Massen begegnen, und die Hände sich reichen werden; beide müssen schuldbewußt ausrufen: „wir alle haben gefehlt, nur die Kirche ists, die nicht fehlen kann, wir alle haben gesündigt, nur sie ist unbefleckt auf Erden." An dieses offene Bekenntniß der gemeinsamen Schuld werde das Versöhnungsfest sich anschließen. Wie ist aber dieß nach allem, was Möhler unmittelbar zuvor gesagt hat, möglich? Wie kann die katholische Kirche mit der protestantischen das gleiche Bewußtseyn der Schuld theilen, wenn die durch die Reformation entstandene Kirche nur das Unreine und Krankhafte ist, das die katholische Kirche, um sich in ihrem reinen und gesunden Zustand zu erhalten, von sich ausstoßen zu müssen glaubte? Wie können Katholiken und Protestanten im gleichen Bewußtseyn der Schuld nur die Kirche für fehllos und unbefleckt auf Erden halten, wenn nicht beide die Kirche in der Erscheinung von ihrem wahren unsichtbaren Wesen trennen? So ist es im Grunde nur die Arbeit des Sisyphus, den Widerspruch, der in allem diesem liegt, in der Läugnung der Nothwendigkeit der Reforma-

tion und in dem Zugeständniß eines Verfalls der Kirche, von sich abzuwälzen, er fällt immer wieder, kaum abgewälzt, in seiner ganzen Schwere zurück, und es beginnt immer wieder dieselbe Mühe mit derselben Unmöglichkeit des Erfolgs.

Kann die Lostrennung des Protestantismus vom Katholicismus, vom katholischen Standpunkt aus betrachtet, nur für schädlich und an sich verwerflich gehalten werden, so kann sie auch nicht als eine fortdauernde betrachtet werden. Was in sich selbst nichtig und unwahr ist, hat auch keine innere Bedingung des Fortbestehens in sich, es muß früher oder später in sich selbst zerfallen, und dem Protestantismus kann daher, von dieser Seite betrachtet, nichts anders bevorstehen, als die endliche Rückkehr in den Katholicismus. Auch diese Frage, in deren Beantwortung uns aufs neue die ganze Differenz des katholischen und protestantischen Standpunkts entgegentritt, hier noch kurz in Erwägung zu ziehen, veranlaßt uns die schon genannte Gengler'sche Abhandlung. Es wird hier zwar die Ansicht vorangestellt, daß der Protestantismus und Katholicismus, beide als einseitige Auffassungs- und Entwicklungsweisen des Christenthums, wie alle Gegensätze, in einem Dritten sich vereinigen und aussöhnen müssen, in welchem die auf beiden Seiten theilweise sich befindende Wahrheit zusammentritt, so daß das Ende des Kampfes zwischen Katholicismus und Protestantismus eine höhere Stufe der Entwicklung der christlichen Wahrheit wäre, in welcher beide als bloße Momente untergingen, allein diese Ansicht wird nur deßwegen erwähnt, um sie als die dem Protestantismus angehörende zu bezeichnen, welcher der Katholicismus im Bewußtseyn der Nothwendigkeit seines Princips und seiner nie untergehenden Wahrheit, oder der unfehlbaren Auctorität des Episcopats, nie beitreten könne. Nicht untergehen werde der Katholicismus, und demnach seinem Wesen nach aufhören zu seyn, aber entwickelt solle er werden für das Bewußtseyn der Menschen, und in diesem Entwicklungsprocesse des eigentlichen Wesens des Katholicismus sey der Protestantismus als ein Moment zu begreifen, das den Katholicismus in seiner eigenen Entwicklung fördere,

aber nicht zerstöre. Diese Ansicht und Erwartung, die der Katholik von seinem Standpunkt aus von dem endlichen Ausgange des Streits allein haben könne, wird auf folgende Weise weiter entwickelt: Der Katholicismus sey die Wahrheit, zunächst nur etwas Objektives, oder nach Hegel die substanzielle Wahrheit, daß diese für das Bewußtseyn durchsichtig werde, sey die Aufgabe eines mehr oder weniger weitläufigen geschichtlichen Processes, in welchem sich drei Momente unterscheiden lassen: in dem erstern ergreife das Bewußtseyn den Katholicismus als ein blos äußerliches, das zweite sey das des historischen, oder besser, des blos logischen Wissens, das dritte, das mit den ersten Anfängen der scholastischen Philosophie begonnen habe, das des unmittelbaren auch durch den Zweifel hindurchgehenden Bewußtseyns der Wahrheit. Da der Verfasser der Abhandlung, wie hieraus erhellt, von der Voraussetzung ausgeht, daß der Katholicismus die absolute Wahrheit sey, die durch den ganzen Entwicklungsgang der Geschichte nur mehr und mehr ins Bewußtseyn erhoben werden soll, so kann es nicht befremden, ihn ohne große Mühe zu dem Endresultat gelangen zu sehen, daß dem Protestantismus zuletzt nichts anderes übrig bleiben könne, als die Rückkehr zum Katholicismus. Wir wollen ihm dieß jedoch nicht zum Vorwurf machen, da auch der Protestant nur von der Wahrheit seines Princips ausgehen kann. Die Wahrheit seiner Beweisführung hängt daher nur davon ab, wie ihm die Durchführung seines Princips, dem Protestantismus gegenüber, gelungen ist, bei welcher Frage wir uns keineswegs blos auf den protestantischen Standpunkt stellen wollen, sondern nur auf denjenigen, welchen auch der Gegner als den gemeinschaftlichen anerkennen muß, den logischen. Soll der Katholicismus die absolute Wahrheit seyn, so muß es auch ein absolutes Bewußtseyn der Wahrheit geben, denn die Wahrheit, deren man sich nicht bewußt ist, existirt eben darum für das Bewußtseyn nicht, und es kann daher auch nicht darüber geurtheilt werden, was wahr ist oder nicht. Indem daher der Katholicismus sich selbst als die absolute Wahrheit setzt, muß er auch Organe setzen, in

welchen die absolute Wahrheit auf absolute Weise zum Bewußtseyn kommt, und nur in diesem Sinne kann der Katholicismus das Dogma von der unfehlbaren Auctorität des Episcopats an die Spitze seines Systems stellen. Es ist daher klar, daß in demselben Verhältniß, in welchem das Dogma von der Unfehlbarkeit des Episcopats beschränkt wird, auch die Voraussetzung der im Katholicismus gesetzten absoluten Wahrheit beschränkt werden muß. Gengler setzt zwar die unfehlbare Auctorität des Episcopats voraus (S. 206.), hebt aber offenbar dieselbe wieder auf, wenn er sagt (S. 240.): „Wenn die Opposition des Protestantismus zum Schweigen gebracht werden sollte, so müßte vorausgesetzt werden können, daß die Entwicklung des subjektiven Bewußtseyns, die bei der Opposition nur unvollständig, in der kirchlichen Auctorität, oder im Episcopate, schon vollendet sey. Gewöhnlich aber nehme der Episcopat, d. i. die den Episcopat in irgend einer Zeit repräsentirenden Individuen, an der Entwicklung des Bewußtseyns der Zeitgenossen Theil, und finde sich mit ihm in der Regel auf gleicher Stufe subjektiver Bildung. Die den Episcopat repräsentirenden Individuen gehören ihrer Zeit an, haben die relative Anschauungsweise ihrer Zeit, und stehen im Allgemeinen auf gleicher Entwicklungsstufe des subjektiven Bewußtseyns. Da nun der Irrthum von demselben Standpunkte aus niemals als solcher nachgewiesen werden könne, so sey es in einem solchen Falle, wo die den Episcopat repräsentirenden Individuen auf der gleichen Stufe der subjektiven Bildung ihrer Zeitgenossen stehen, oder auch, was gleichfalls möglich sey, die gleiche Stufe der subjektiven Bildung ihrer Zeitgenossen noch gar nicht erschritten, also auch nicht überschritten haben, um jene als eine unvollkommene widerlegen zu können, wo demnach die den Episcopat repräsentirenden Individuen den traditionellen Lehrbegriff glaubig festhalten, ohne denselben selbst noch als einen begriffenen zu haben, in einem solchen Falle sey es von Seiten des Episcopats unmöglich, eine Versöhnung des Protestantismus und die Schwächung der Opposition zu Stande zu bringen.“ Kaum sollte man von einem Katholiken den

Protestanten gegenüber solche Zugeständnisse, kaum aber auch von einem denkenden Schriftsteller einen solchen logischen Widerspruch erwarten. Denn was kann klarer seyn, als daß die beiden Sätze: der Episcopat hat eine unfehlbare Auctorität, und der Episcopat ist allen Unvollkommenheiten der zeitlichen Entwicklung des religiösen Bewußtseyns unterworfen, sich geradezu widerstreiten, mithin sich aufheben? Steht der Episcopat vermöge seiner göttlichen Auctorität nicht über der jedesmaligen Zeitbildung, ist er vielmehr den übrigen Zeitgenossen gleichzusetzen, so daß er möglicher Weise alles Unvollkommene der religiösen Entwicklungsstufe, auf welcher die Zeit steht, theilt, so ist nicht der geringste Grund zu einem Anspruch auf eine höhere eigenthümliche Auctorität in Glaubenssachen vorhanden, und niemand wird begreifen können, mit welchem Recht der Episcopat als der ausschließliche infallible Interpret des christlichen Dogma zu betrachten seyn soll. Man wende nicht ein, der Verfasser sage ja nur, gewöhnlich stehe der Episcopat auf gleicher Stufe mit den übrigen Zeitgenossen, wenn er den Episcopat zugleich als die den Episcopat in irgend einer Zeit repräsentirenden Individuen definirt, so muß ja dasselbe von dem Episcopat jeder Zeit gelten, und es läßt sich die Möglichkeit gar nicht denken, wie man jemals darüber Gewißheit erhalten könnte, daß der Episcopat irgend einer Zeit in den Vorurtheilen und Irrthümern seiner Zeit nicht selbst auch befangen ist. Man sage ferner nicht, der Episcopat habe ja doch in jedem Falle die objektive Wahrheit in sich, er wisse, wie (S. 211.) gesagt wird, um ihren Inhalt, und indem er daran festhalte, weise er jede diesen Inhalt aufhebende oder ihm widersprechende Lehre als eine falsche zurück. Es kann hier nur davon die Rede seyn, wie weit sich der Episcopat der objektiven Wahrheit bewußt ist; ist nun dieses Bewußtseyn von der Zeit abhängig, so ist, was nur implicite, nicht aber explicite vorhanden ist, eben deßwegen für den Episcopat gar nicht vorhanden, weil er sich dessen nicht bewußt ist. Selbst die Voraussetzung, daß der Katholicismus zu jeder Zeit schlechthin die Wahrheit seyn muß, hat hier durchaus keine Bedeu-

tung mehr, da, sobald von dem Bewußtseyn der Wahrheit abstrahirt werden muß, auch dem Protestantismus derselbe Anspruch auf die absolute Wahrheit nicht abgesprochen werden kann, sofern die den Katholiken vom Protestanten trennende Tradition selbst wieder als das zur Schrift hinzukommende lebendige Bewußtseyn derselben genommen wird, und explicite in der Tradition nichts enthalten seyn soll, was nicht implicite in der Schrift enthalten ist. Hiemit fällt nun alles Unterscheidende zwischen dem Katholicismus und Protestantismus hinweg, beide stehen auf demselben Standpunkt, auf welchem sie die objektive Wahrheit mit dem subjektiven Bewußtseyn nicht auszugleichen im Stande sind, und der Katholicismus ist, wenn er auf den Episcopat als den untrüglichen Träger der Tradition Verzicht leisten muß, wofern er consequent seyn will, wie der Protestantismus, nur an die Schrift gewiesen. Aber auch die weitere Entwicklung der aufgestellten Ansicht führt auf keinen andern Standpunkt. G e n g l e r will keine andere Rückkehr des Protestantismus zum Katholicismus, als nur eine solche, bei welcher die Gegensätze wahrhaft versöhnt und innerlich aufgehoben sind. Solange der Episcopat nicht im Stande sey, die Opposition durch Gründe von ihrem Irrthum zu überzeugen, sey er zur Erhaltung der kirchlichen Ordnung zur Gewalt genöthigt. So habe sich die kirchliche Auctorität gegen den Protestantismus des 12ten und 15ten Jahrhunderts mit Gewalt erwehrt, bis endlich die wiederholten Angriffe die Kirche zwangen, den Protestantismus aus sich selbst zu entlassen. Auf dem Concil in Trient habe die katholische Kirche durch Reassumirung ihres Lehrbegriffs sich in sich selbst abgeschlossen, damit die substanzielle Wahrheit, die vom Episcopat zu allen Zeiten festgehalten werde, auch ferner erhalten würde, und in den Fluthen der Meinungen des Protestantismus nicht unterginge, weßwegen mit Recht von solchen, die den geistigen Proceß, der sich durch die europäische Geschichte der drei letzten Jahrhunderte hindurchziehe, mit genialem Blick überschauten, der Katholicismus als die erhaltende und positive Macht bezeichnet worden sey. Er sey noch immer die Substanz der Wahrheit, von der sich auch der

Protestantismus nicht losreissen könne. Aber auch der vom Concil von Trient ausgesprochene Lehrbegriff der katholischen Kirche sey für das subjektive Bewußtseyn noch nicht völlig entwickelt. Daher sey der Proceß der Entwicklung der substanziellen Wahrheit für das menschliche Bewußtseyn die auch nach der Freilassung des Protestantismus zu lösende Aufgabe, ja eben dieß sey der eigentliche Zweck seiner Freilassung. Dem aus der Kirche entlassenen Protestantismus sey nun die Aufgabe gegeben gewesen, die in der Kirche negirte Wahrheit aus sich zu erzeugen. Die verschiedenen Versuche des Protestantismus, das wahre Christenthum darzustellen, bilden seine innere Geschichte, die wesentlich der außerhalb der Kirche fortgesetzte Denkproceß zur Auffindung des wahren Begriffs des Christenthums sey. Der wahre Begriff des Christenthums, als Resultat dieses Denkprocesses, sey nichts anders, als die vollständige Entwicklung der substanziellen Wahrheit des Christenthums, also nichts anders, als der wahre Begriff des Katholicismus selbst, weßwegen der Protestantismus selbst die Richtung in sich trage, zum Katholicismus wieder zurückzukehren, was das immanente Gesetz seiner Bewegung sey. Wenn daher der Protestantismus aus der Kirche herausgetreten sey, weil er sie als die wahre negirte, so kehre er in die Kirche zurück, weil er sich unmittelbar selbst überzeuge, weil er begriffen habe, daß die Wahrheit in der Kirche sey. Aber auch der Katholicismus habe dieselbe Aufgabe, er sey der innerhalb der Kirche fortgesetzte Denkproceß. Diesen Proceß müsse die Kirche fortsetzen, theils weil sie ihr eigenes Wesen nur dadurch begreifen könne, daß sie sich selbst ganz durchsichtig werde, theils weil sie erst an diesem Ziele angelangt fähig werde, den Protestantismus innerlich mit sich zu versöhnen, denn wenn auch der Protestantismus in sich selbst die Richtung habe, in die katholische Kirche zurückzukehren, so könne er doch nicht in die substanzielle Wahrheit als solche wieder zurückkehren, sondern nur in die zum Begriff entwickelte substanzielle Wahrheit, nur so, daß der Denkproceß über den objektiven Lehrbegriff auch in der Kirche zu seinem Resultat, d. i. dem wahren Begriff, geführt habe.

So sehr der Verfasser der Abhandlung auch in dieser weitern Durchführung seiner Idee die Voraussetzung festhält, daß der Katholicismus schlechthin die Wahrheit sey, und am Ende der geschichtlichen Entwicklung des Christenthums, wie an ihrem Anfang, alle objektive Wahrheit nur in ihm enthalten seyn könne, so sehen wir uns doch auch hier wieder ganz auf den protestantischen Standpunkt versetzt. Denn was ist es anders, als die Anerkennung des protestantischen Grundsatzes, daß in Glaubenssachen Jeder nicht von einer äußerlich ihm gegenüberstehenden Auctorität, sondern nur von seiner eigenen Ueberzeugung abhängig sey, wenn die Rückkehr des Protestantismus zum Katholicismus dadurch allein bedingt seyn soll, daß der Protestant die freie Ueberzeugung gewinnt, die Wahrheit sey in der katholischen Kirche, und seine Versöhnung mit ihr innerlich vollbracht, der Widerspruch nicht blos äußerlich gewaltsam unterdrückt und zum Schweigen gebracht wird? Und wenn in der katholischen Kirche selbst kein anderes Ziel der endlichen Entwicklung sich denken lassen soll, als nur der Moment, in welchem der Katholicismus sich selbst ganz durchsichtig geworden, die Kirche durch den fortgesetzten Denkproceß ihr eigenes Wesen begriffen, die Wahrheit, die sie hat, auch für das subjektive Bewußtseyn vollständig entwickelt hat, so ist auch dadurch nur der ächt protestantische Grundsatz ausgesprochen, daß der Auctoritätsglaube völlig verschwinden und der äußere Glaube auch ein innerer werden müsse, und es ist nicht zu begreifen, wie auf dieser Entwicklungsstufe der katholische Grundsatz von der unfehlbaren Auctorität der Kirche und des Episcopats, welcher der Einzelne sich unbedingt unterwerfen muß, noch festgehalten werden kann. Denn solange es für den Einzelnen noch Bedürfniß wäre, sich an eine äußerlich ihm gegenüberstehende Auctorität anzuschließen, solange die Kirche das Princip noch geltend machte, daß der Einzelne nur durch die Vermittlung der Kirche, des Episcopats, der priesterlichen Thätigkeit, in das wahrhaft religiöse Verhältniß zu Christus und Gott gesetzt werden kann, so wäre ja ebendeßwegen der Katholicismus noch nicht vollständig sich selbst durchsichtig geworden, das Ver-

mittelnde wäre noch immer der dunkle Punkt, welcher erst noch hell und licht werden müßte, und es nur dadurch werden kann, daß die den Laien vom Priester trennende, das vollständige Durchsichtigwerden des Katholicismus hemmende, Scheidewand hinwegfällt. Was ist aber dieß anders, als die Gleichstellung aller Glieder der Kirche in Hinsicht ihres Verhältnisses zu Christus, die Zurückführung jedes Einzelnen in sein eigenes, unmittelbares, religiöses Bewußtseyn, das Aufgehen der bisher nur durch die Auctorität der Kirche vermittelten objektiven Wahrheit in dem von Jedem selbstständig gewonnenen Begriff derselben, oder das allgemeine Priesterthum, in demselben Sinn, in welchem diese wesentliche Grundidee des Christenthums vom Protestantismus, als eine aus seinem Princip nothwendig hervorgehende, von Anfang an ausgesprochen, vom Katholicismus aber auf der Synode in Trient ausdrücklich verworfen worden ist? Soll der Protestantismus, wie gesagt wird (S. 252.), nur in den sich selbst völlig durchsichtig gewordenen Katholicismus zurückkehren, mit diesem nur dadurch versöhnt werden, daß er ihm nicht äußerlich als die Wahrheit entgegengehalten wird, sondern, weil er ihn als die Wahrheit begriffen hat, so mag man dieß eine höhere Entwicklungsstufe des subjektiven Bewußtseyns nennen, rücksichtlich welcher das blos äußerliche Festhalten des Katholicismus, als der substanziellen Wahrheit, einerseits, und andrerseits das bloße Negiren der Wahrheit des Katholicismus aus dem Grunde, weil er der relativen Anschauung nicht als der wahre erscheint, untergeordnete Momente sind; das Princip aber, das diese Entwicklungsstufe herbeiführt, ist dasselbe, das der Protestantismus von Anfang an zu dem seinigen machte, der Grundsatz der Glaubens- und Gewissensfreiheit, vermöge dessen der Protestant nur die selbstständig erkannte Wahrheit als Wahrheit anerkennen kann, aber ebendeßwegen auch zu keiner Zeit gehindert ist, das wirklich Wahre des Katholicismus anzuerkennen; der Katholicismus aber hat sein eigentliches Princip, das ihn vom Protestantismus unterscheidende, aufgegeben. Gengler will zwar seine ursprüngliche Thesis, daß der Katholicismus schlechthin die Wahrheit

sey, noch durch die Schlußbehauptung retten: in dieser höher stehenden Entwicklung des subjektiven Bewußtseyns sey der Katholicismus nicht als das an sich Unwahre untergegangen, sondern in Wahrheit nur verklärt worden. Worin besteht aber diese Verklärung des Katholicismus? Doch nur darin, daß er als zeitliche Form fallen läßt, was ihn vom Protestantismus unterscheidet, die Auctorität der Kirche und des Episcopats, die als nothwendige Vermittlung nicht stehen bleiben kann, wenn das subjektive Bewußtseyn sich vollständig entwickeln soll. Läßt aber der Katholicismus dieses Princip als eine zeitliche Entwicklungsform fallen (wozu er ja auch schon durch das Zugeständniß genöthigt ist, daß das Bewußtseyn des Episcopats selbst nur ein menschliches, zeitlich bedingtes, in jedem Zeitmoment der Möglichkeit des Irrthums unterworfenes, also keineswegs ein unfehlbares ist), was bleibt noch, was ihn vom Protestantismus wesentlich trennen könnte, da mit der Unfehlbarkeit der Auctorität des Episcopats nothwendig auch die Unfehlbarkeit der Tradition, deren Träger und Organ der Episcopat ist, hinwegfallen muß? Fällt aber auch die Auctorität der Tradition, so sind beide, Katholicismus und Protestantismus, an dieselbe objektive Quelle der objektiven Wahrheit gewiesen, und was zwischen Anfang und Ende der Entwicklung fällt, ist die zeitliche Form, die den Katholicismus und Protestantismus trennt, nicht aber die Wahrheit an sich.

So wenig wir aber mit diesem Wege einer endlichen Ausgleichung und Vermittlung des zwischen dem Protestantismus und Katholicismus bestehenden Gegensatzes einverstanden seyn können, so können wir uns doch von der geistreichen, den Protestanten vielfach ansprechenden Abhandlung nicht trennen, ohne unsere Zustimmung zu der in ihr ausgesprochenen und entwickelten Hauptidee auf eine Weise zu erklären, bei welcher wir von aller Einseitigkeit eines schlechthin verneinenden Gegensatzes so viel möglich frei bleiben möchten. Der Protestantismus muß den kritischen Standpunkt, auf welchen er durch sein Princip hingewiesen ist, und von welchem aus es seine Aufgabe seyn muß, die Erscheinungen der Geschichte in ihrem

objektiven Charakter aufzufassen, vor allem dadurch beurkunden, daß er dem eine so wichtige Stelle in der Geschichte einnehmenden Katholicismus seine höhere historische Wahrheit zugesteht, oder ihn aus dem Gesichtspunkt eines Entwicklungsprocesses betrachtet, dessen bisheriges Resultat auch für die fortgehende Entwicklung des Protestantismus von hoher Bedeutung seyn muß. Jedes der beiden Systeme neigt sich zu einer Einseitigkeit hin, deren Vermeidung auf beiden Seiten der dogmatischen Entwicklung des Christenthums die Richtung vorzeichnet, die sie zu nehmen hat. Im Katholicismus will die Objektivität über die Subjektivität, im Protestantismus die Subjektivität über die Objektivität ein zu einseitiges Uebergewicht erhalten, macht jener den Glauben zu ausschließlich von dem historischen Wissen abhängig, so ist dagegen dieser in Gefahr, auf das historische Wissen, oder den lebendigen Zusammenhang mit der Entwicklung der Geschichte zu geringes Gewicht zu legen. Was der Katholicismus in der neuesten Zeit hauptsächlich gegen den Protestantismus geltend machte, ist neben der Hinweisung auf den Rationalismus, in dessen weitverbreiteter Herrschaft der Katholicismus ohnedieß den augenscheinlichsten Beweis dafür sehen zu müssen glaubt, wie der Protestantismus sich in ein willkührliches Spiel subjektiver Meinungen aufzulösen drohe, die Einwendung, daß der in dem Begriff der Auctorität der heiligen Schrift sich abschließende Protestantismus das Christenthum als eine bloße Antiquität behandle, und das eigentlich christliche Faktum auf die Zeit Christi und der Apostel beschränke. Im Gegensatz gegen diese todte Ansicht vom Christenthum soll der Katholicismus die ununterbrochene, lebendige, objective Fortsetzung des Christenthums seyn, die durch ihr lebendiges Daseyn sich selbst überliefernde Erscheinung. Auf diesen Mangel einer lebendigern und umfassenderen Ansicht des Christenthums werden die Protestanten von katholischer Seite wiederholt aufmerksam gemacht *), und läugnen läßt sich gewiß nicht,

*) Man vgl. hierüber die, die theologische Quartalschrift (Tüb. 1819.

daß solche Schilderungen des Charakters der protestantischen Theologie in ihren Hauptzügen ein nicht ungetreues Bild einer bestimmten, in der protestantischen Kirche vor noch nicht langer Zeit sehr gewöhnlichen und auch jetzt noch sich geltend machenden Richtung geben. Es ist dieß jener unlebendige, rein äußerliche, an dem todten Buchstaben der Schrift hängende, ängstlich beschränkte Supranaturalismus, welcher in einer gleich großen Einseitigkeit befangen ist, wie der ihm gegenüberstehende Rationalismus, so daß beide Systeme nur in ihrer gegenseitigen Negation bestehen können, wie Marheinecke das Wesen dieses Gegensatzes in der Vorrede zu den Grundlehren der christlichen Dogmatik als Wissenschaft (zweite Aufl. 1827.), ebenso klar als scharfsinnig entwickelt hat. Indem wir aber die Wahrheit jener vom katholischen Standpunkt aus gemachten Einwendung in der genannten Beziehung vollkommen zugeben, glauben wir auch von jedem aufmerksamen Beobachter des neuesten Entwicklungsganges der protestantischen Dogmatik die Anerkennung erwarten zu dürfen, daß dieselbe über jenen beengenden Gegensatz, in welchem sie mit sich selbst entzweit und zerfallen war, bereits mit einer sehr entschiedenen Richtung hinausgeschritten ist. Dieselben Erscheinungen aber, welche diese neue großartige Epoche des mit frischer Lebenskraft stets sich fortbildenden protestantischen Lehrbegriffs charakterisiren, bieten zugleich auch eine Seite dar, in Ansehung welcher

---

1. H. S. 1.) auf würdige Weise eröffnende, Abhandlung vom Geist und Wesen des Katholicismus S. 8. f., und die Recension der Brenner'schen Dogmatik in der theol. Quartalschrift, 1829. S. 305.: „Stereotypisch kann man wohl die Ansicht vom Christenthum und der Theologie nennen, nach welcher jenes, wie es einmal aus dem Munde Christi und der Apostel gekommen, als Etwas rein gegebenes, äußeres, in Schriftzeichen ausgeprägtes und zusammengefügtes, stehendes und ruhendes, die Theologie aber und die Dogmatik im besondern, wie ein getreuer fehlerfreier Abdruck jener ursprünglich stehenden Schrift betrachtet wird. Diese Ansicht ist das bekannte Princip der gewöhnlichen protestantischen oder biblischen Dogmatik."

das Streben unverkennbar ist, den zwischen Protestantismus und Katholicismus bestehenden Gegensatz auszugleichen, und die große Kluft zwischen den schriftlichen Urkunden des Christenthums und der neuesten Entwicklungsstufe des religiösen Bewußtseyns durch einen vermittelnden Zusammenhang auszufüllen. Das so lebhaft gefühlte Bedürfniß, auf die symbolische Grundlage des Lehrbegriffs zurückzugehen, und das in den Symbolen sich aussprechende Gesammtbewußtseyn als das Princip der Entwicklung des Lehrbegriffs zu betrachten, läßt sich nur aus der Anerkennung erklären, daß der Einzelne nur in der Gemeinschaft mit andern sich der Objektivität seines Glaubens wahrhaft bewußt werden kann, und der die Einheit des Glaubens auflösenden Subjektivität der Meinungen nichts kräftiger entgegenwirkt, als das gemeinsame Festhalten an dem ursprünglichen Grundprincip, aus welchem der protestantische Lehrbegriff hervorgegangen ist. Dabei läßt sich aber leicht bemerken, wie dieser neu begonnenen Richtung nichts mehr widerstreiten würde, als ein solches Festhalten an der symbolischen Lehre der Kirche, in welchem sich nur jene alte, starre, sklavische Anhänglichkeit an den Buchstaben der Symbole, welche lange genug den freien Geist des Protestantismus in hemmende Fesseln geschlagen, und in einen inhaltsleeren Formalismus zurückgeworfen hat, wiederholen würde. Der Blick des Protestanten darf nie blos rückwärts gerichtet seyn, kann er auch nur im Blick in die Vergangenheit seiner kirchlichen Gemeinschaft sich bewußt werden, so muß sein Streben zugleich ein immer vorwärts schreitendes seyn. Sobald sich der Protestant nur auf dem alten, für immer abgegrenzten, Standpunkt abschließen und verschanzen will, wird sich immer auch wieder nur der alte unselige Streit erneuern, in welchem man in dem Gegner nur den fort und fort zu bekämpfenden Feind, in keiner Hinsicht aber zugleich einen Mitarbeiter an demselben Bau erblicken zu müssen glaubt. Kann das äußere Wort Gottes nur durch die hinzukommende innere Wirksamkeit des göttlichen Geistes lebendig erkannt und erfaßt werden, so kann auch die symbolische Lehre nur durch die Vermittlung desselben Geistes, wel-

cher auch nach der protestantischen Lehre nie aufhört, in der Kirche zu wirken, ihre wahre Bedeutung und Würdigung erhalten. Wenn sich daher das christliche Bewußtseyn nur in der Glaubensgemeinschaft der Kirche erzeugen und bilden kann, so ist es auf der andern Seite auch wieder das über jede äußere Auctorität stehende Princip, auf welchem jede Entwicklung des christlichen Glaubens beruhen muß. Es darf in dieser Beziehung hier nur daran erinnert werden, wie Schleiermacher die neue Entwicklungsepoche des protestantischen Lehrbegriffs, von welcher hier die Rede ist, vorzüglich dadurch begründete, daß er das christliche Bewußtseyn, das zwar auch zuvor schon nie ganz verkannt werden konnte, aber doch jetzt erst in seiner tiefen und umfassenden dogmatischen Bedeutung hervorgehoben wurde, als den Mittelpunkt der christlichen Glaubenslehre geltend machte. Weder die Auctorität der Kirche noch die Auctorität der Tradition, sondern das über Kirche und Schrift stehende christliche Bewußtseyn ist das den Glauben des Einzelnen mit dem objektiv gegebenen Christenthum Vermittelnde. Ziehen wir nun hier noch in Erwägung, wie neben dem auf dem Gebiete der Theologie selbst erfolgten Umschwung der Ansicht auch die Philosophie, auf ihrem neuesten, für die Theologie höchst einflußreich gewordenen Standpunkt, das spekulative Denken mit der in der Geschichte objektivirten Thätigkeit des Geistes in die innigste Verbindung setzt, indem sie die Geschichte als die lebendige Fortbewegung des Begriffs betrachtet, oder den absoluten Geist erst durch die Vermittlung der Geschichte zu seinem eigenen Bewußtseyn hindurchdringen und sich emporarbeiten läßt, so sehen wir auch hier ein neues Moment, in welchem der Protestantismus und Katholicismus einen gemeinsamen Berührungspunkt finden müssen. Es ist daher, wenn wir alle diese Momente zusammennehmen, mit Einem Worte, ein geläuterter und vergeistigter Begriff der Tradition, in welchem der Protestantismus, unbeschadet seines Princips, vielmehr dasselbe auf diese Weise erst ergänzend und lebendig entwickelnd, dem Katholicismus näher tritt *). Aber

*) Wenn Schleiermacher Chr. Glaubenslehre Bd. 2. 2te Ausg.

auch der Katholicismus kann, so weit nach einzelnen Zeichen der Zeit geurtheilt werden kann, einer den Gegensatz ausgleichenden Bewegung nicht völlig fremd bleiben. Jene Stimmen, welche, wenn auch nur in einzelnen zufällig veranlaßten Aeußerungen, aber doch in sehr entschiedenem Tone gegen den alten hergebrachten Traditionsbegriff sich vernehmen lassen, von einer Tradition, die nur in einem mechanischen Hinüberbieten einer todten Masse von Lehrbestimmungen bestehen soll, nichts wissen wollen, sondern das wahre Wesen derselben nur in einer lebendigen Bewegung und Entwicklung des christlichen Geistes in der Kirche, welcher nicht die Gesammtmasse nachschleppe, sondern nur das Bewährte in der christlichen Erkenntniß zu weiterer Fortbildung bewahre, die Irrthümer ausscheide, und das

S. 556. unter dem Erweisen der Lehrsätze aus der Schrift nichts anders verstehen will, als die Nachweisung, daß ein so belegter Satz ein ächtes und ursprüngliches Element christlicher Frömmigkeit aussage, damit es nicht scheine, eine Lehre soll deßhalb zum Christenthum gehören, weil sie in der Schrift enthalten ist, da sie doch vielmehr nur deßhalb in der Schrift enthalten ist, weil sie zum Christenthum gehört, so ist hier auf analoge Weise das christliche Bewußtseyn über die Schrift gestellt, wie der Katholicismus von der Tradition behauptet, daß die wahre Lehre der Schrift aus ihr nachgewiesen und durch sie bestimmt werden müsse. In demselben Sinne besteht nach Marheinecke Grundlehren der christl. Dogm. S. 56. der kirchliche Charakter der wissenschaftlichen Dogmatik darin, daß sie erkennt, wie die christliche Lehre nicht nur in einer gewissen Zeit göttlich gestiftet und in eine heil. Schrift eingegangen, sondern auch in der Gemeinde der Glaubigen zu allen Zeiten behauptet und gegen den häretischen Widerspruch vertheidigt und näher bestimmt worden ist. Wäre der wahre christliche Glaube nicht in der Kirche zu allen Zeiten gewesen, so könnte er auch nicht göttlich gestiftet und in der Bibel enthalten seyn. Zur richtigen Erkenntniß des wahren christlichen Glaubens in der schriftlichen und kirchlichen Ueberlieferung bestimmen und illustriren sich beide gegenseitig, so wie sie andererseits durch isolirtes Festhalten der einen und der andern dunkel und unverständlich werden.

gleichgültig Gewordene gänzlich liegen lasse, finden können, kündigen zugleich auch eine neue Entwicklungsepoche des Katholicismus an. Wenn wir in der Beurtheilung der katholischen Lehre von der Tradition diesen Begriff nicht für den gewöhnlichen und hergebrachten erklären, und wo es sich nur um ein polemisches Interesse handelte, die Anwendung desselben nicht zugeben konnten, so geschah dieß nur in der Ueberzeugung von der tief eingreifenden Wichtigkeit, die ein vergeistigter Begriff der Tradition für das katholische System haben muß. Wie vieles fällt ebendamit sogleich hinweg, was beide Systeme noch in scharfem Gegensatze trennt, und welche Möglichkeit ist dadurch gegeben, auch dem materiellen Inhalt des protestantischen Systems näher zu kommen, wozu wir auch bei dem Verfasser der vorliegenden Symbolik keine geringe Neigung voraussetzen müssen, da wir in derselben so oft als katholische Lehre vorgetragen gefunden haben, was mit größerem Rechte für protestantisch zu halten ist. Ja, es darf sogar behauptet werden, daß der Protestantismus in seiner neuesten Richtung schon an dem geistigern Traditionsbegriff neuerer katholischer Theologen einen nahen Antheil hat. Auf Schriften, wie die Möhler'sche über die Einheit in der Kirche, haben Schleiermacher'sche Ideen einen unverkennbaren Einfluß gehabt, und wie vieles dieselbe Klasse katholischer Theologen in dem Hegel'schen System mit ihrem Standpunkte vereinbar und ihrem Systeme zusagend finde, läßt sich ebenfalls leicht wahrnehmen.

Solchen Erscheinungen zu Folge sollte man glauben, es sey schon jetzt der Impuls zu einer Bewegung gegeben, die an der Möglichkeit einer neuen bedeutungsvollen Entwicklung nicht zweifeln lassen kann. Auf der andern Seite aber lassen sich schon jetzt auch gegen diesen neuern Traditionsbegriff und die auf ihn sich stützenden Hoffnungen wieder Stimmen vernehmen, die die Realisirung derselben nicht nur in eine weite Ferne hinausschieben, sondern sogar geradezu für unmöglich erklären.

Was Möhler in den neuen Untersuchungen (S. 539.) über die vergeistigte Auffassung der Tradition durch neuere Ka-

tholiken bemerkt, daß sie nichts anders, als eine wissenschaftlichere Bestimmung eines uralten Begriffs sey, wie schon daraus entnommen werden könne, daß dieselben Theologen kein Jota von dem Inhalt der Tradition hinwegnehmen, und die alten katholischen Dogmen ihrem ganzen Umfange nach behaupten, als die christliche Wahrheit schlechthin, verdient kaum angeführt zu werden, da das Hauptmoment, um das es sich handelt, gar nicht beachtet ist, das Verhältniß des Inhalts und der Form. Der Inhalt der Dogmen bleibt an sich derselbe, die Form aber kann eine wesentlich verschiedene seyn, je nachdem man von einem materielleren oder geistigeren Begriff der Tradition ausgeht. Von dem Unterschied des Inhalts und der Form hängt aber eben deßwegen auch die Bestimmung der Frage ab, wie weit die Tradition das Princip ist, auf welchem der Glaube an die Wahrheit der Dogmen beruht.

Ein weit bedeutenderer Gegner des neuern Traditionsbegriffs tritt in dem letzten Symboliker auf. Nie werde sich, behauptet Günther (a. a. O. S. 297. f.), der Katholik, der sich selber verstanden, zu jenem Unverstand verstehen, und zwar nicht blos, weil jene Bestimmung gegen die gewöhnliche Methode sey, dogmatische Objekte sowohl wie glaubige Subjekte zu behandeln, sondern vielmehr deßhalb, weil die Einheit des Glaubens durch nichts mehr der Willkühr der Meinungen bloßgegeben würde, als durch solch' eine Verklärung des Traditionsbegriffs. Möge auch die gangbare Methode noch so unvollkommen seyn, so sey sie doch ohne Vergleich besser, als die Cribrationsmethode, da niemand entgangen seyn könne, was vom positiven Christenthum überall noch übrig geblieben sey, wo es sich dem Läuterungs- und Verklärungsproceß im Siebe der Allgemeinheit habe unterziehen müssen. Dieses Sieb der Allgemeinheit sey der Begriff, nichts schlechteres, aber auch nichts edleres, als der Gedanke, das Bewußtseyn der Natur, neben und unter dem Geiste des Menschen. Der eigentliche Geistesgedanke sey die Idee, als deren Wesentliches demnach das Allgemeine aufgestellt werde. Habe es aber mit der Behauptung seine Richtigkeit, daß die Begriffsbildung, als Er-

hebung des Allgemeinen, dem Geiste, als solchem, eine durchaus fremde Funktion sey, insofern jene nur der Natur in ihrem Streben zum Bewußtseyn, zur Selbsterfassung, eigne, so habe es auch mit einer andern Behauptung seine Richtigkeit, daß die Ideen nicht ihre Verklärung, wohl aber ihre Entseelung in den Armen des Begriffs unter der begrifflichen verallgemeinernden und verflachenden Behandlungsweise finden. Wem alle und jede Idee bereits im Begriffe untergegangen sey, ein solcher könne freilich in der Tradition der alten Kirche nichts als ein Aggregat von bloßen Meinungen erblicken, weil er kein Auge für das Lebensprincip besitze, das die einzelnen Bestandtheile jenes Aggregats als Offenbarungen seiner selbst getrieben, und so das Aggregat selber zu einem organischen Ganzen gestaltet habe. Dieses Princip sey nach der katholischen Ansicht der heilige Geist, und nur auf dem leitenden Einflusse desselben sey der Glaube des Katholiken gebaut, daß unter den vielgestaltigen Meinungen und Ansichten des Einzelnen über eine und dieselbe Sache im Offenbarungsfaktum von jeher immer jene nur zur endlichen Herrschaft gekommen und zum Glaubensartikel erhoben worden sey, welche der Wahrheit (der Idee) der positiv gegebenen Sache am nächsten komme. Es sey demnach nicht baare Willkühr, wenn sich die Tradition im Katholicismus als ungeschriebenes dem geschriebenen Worte zur Seite stelle, denn jene führe für diese ihre Stellung zwar keine höhere Auctorität an, als die des heiligen Geistes, es sey aber doch dieselbe Macht, unter deren Einfluß die erlöste Gattung, wie die erlösende Kirche, und in dieser alles Wort und alle Verständigung über das Wort zu stehen komme, es möge nun das geschriebene oder das ungeschriebene seyn und heißen. Es sey endlich dieselbe Macht, die mit der ursprünglich schöpferischen wesentlich Eins die Freiheit des Geistes in Erforschung der Wahrheit ebenso respektiren müsse, als sie den Irrthum in jener nie als Wahrheit promulgiren könne, weil sie sonst hier wie dort mit sich in Widerspruch treten würde. Und jene Freiheit der forschenden Geister sey das zweite Princip, das mit dem ersten und absoluten, zu welchem es im Verhältniß ob-

jektiver Abhängigkeit stehe, die Faktoren der christlichen Tradition constituire. Dieses zweite relative und subordinirte Element im Wesen der Tradition werde gewöhnlich auch das christliche Bewußtseyn genannt, wenn aber das Wesen des christlichen Bewußtseyns als Allgemeinheit, mithin auch das Wesen der Tradition als Allgemeinheit angeschlagen werde, so werde es schlechterdings verkannt. Denn vor allem werde die Sphäre des Denkgeistes in der Menschheit mit der Sphäre der Naturseele, oder die Sphäre der Ideen mit der des Begriffs confundirt, wovon jene ebenso das Produkt des Geistes, wie diese das Produkt des Naturlebens in seiner höchsten Steigerung (im Menschengebilde) sey, folglich schlagen zwar beiderlei Offenbarungsweisen des substanziellen Gegensatzes im relativen Seyn, im Menschen als Vereinwesen vom Geistes= und Naturleben, zusammen, aber doch keineswegs zu dem Zwecke, daß das Begriffsleben der Physis die Ideenwelt des Geistes absorbire, wie dieß geschehe, wenn man glaube, das christliche Bewußtseyn (das Bewußtseyn der christlichen Gemeinde) durch die Allgemeinheit als solche schon wesentlich charakterisirt zu haben. Verstehe man unter dieser Allgemeinheit blos die Reihe der ursprünglich subjektiven Verständigungen, sammt dem aus jener Reihe später erst herausgehobenen Verständnisse, das von dem Lehrkörper der Gemeinde zum objektiven Glaubenssymbol erhoben worden, so könne man doch die bloße Reihe subjektiver Versuche, den historischen Christus in die Gewalt des Geistes zu bekommen, unmöglich über die dokumentirte Tradition und über den legitimirten Episcopat stellen, ohne zugleich dem rein subjektiven Irrthum dieselbe Ehre, wie der subjektiv erhobenen objektiven Wahrheit zu erweisen, hiemit aber auch dem Irrthum dasselbe Recht einzuräumen, sich dem Episcopat gegenüber als Vertreter objektiver Wahrheit zu constituiren. Verstehe man aber unter dem Bewußtseyn der Allgemeinheit gar das Bewußtseyn des Geschlechts selbst im Großen und Ganzen, so können die subjektiven Verständigungen über die Faktoren des relativen Daseyns in Natur und Geschichte den Charakter der Allgemeinheit nur dann verdienen, wenn dem

gesammten Menschengeschlecht nur Ein und derselbe Geist zukäme, zu dem sich sodann der ganze Verständigungsproceß (wie er sich in den einzelnen spekulativen Geistern ausfertige und uns darlege) nur als Eine und dieselbe Denkoperation und Funktion, kurz, wie das Phänomenon zum Noumenon verhielte. Dieß heiße aber der Menschheit entweder Ein und dasselbe Princip mit der Physis beilegen, ihr Leben zu nichts besserem, als zu einem gesteigerten Naturleben machen, oder, wenn der Dualismus der Substanzen für den Menschen doch festgehalten werden soll, den Traducianismus geltend machen, und hiemit dem Geist eine Offenbarungsweise beilegen, die seinen wesentlichsten Gegensatz zur Natur wiederum aufhebe, und zugleich den Menschen als Vereinwesen von Geist und Natur (als Synthese der substanziellen Antithese) negire. Tradition walte also nur da eigentlich, wo Generation zu Hause sey, folglich im Leben der Natur vor Allem, dann aber auch im Menschengeschlecht, insofern das Naturleben ein constitutives Element desselben ausmache, unter dessen Lebensgesetzen auch der Geist als zweites Element stehe, wie die Natur vice versa unter dem Gesetze des Geistes, und beides zu Folge der Idee vom Menschen, als Vereinwesen von Geistes- und Naturleben. Ohne die Persönlichkeit des Idealmenschen Jesus Christus hätte die Gattung sich nie den Banden des Naturlebens im Denken und Thun entwunden, nur dem Christenthum, als der Religion des freien Geistes (im Gegensatz zu den Naturreligionen), habe es das Geschlecht zu danken, daß der objektiv synthetische Ausgangspunkt in der Wissenschaft umgeschlagen in den subjektiv analytischen. Je mehr nun der Deutsche unsers Jahrhunderts in die Beschaffenheit des Geistes und der Physis und in die wesentlich verschiedenen Offenbarungsweisen beider, als Idee und Begriff, eindringe, desto fremder werde ihm der Gedanke werden, die Verklärung des alten Traditionsbegriffs von der Herrschaft des Begriffs, vom Bewußtseyn der Allgemeinheit in jedem Sinne des Worts, zu erwarten. Daß die Tradition, selbst dem Begriffe nach, von den Reformatoren habe verworfen werden müssen, erhelle schon daraus, weil in der Reformation, als dem

Emancipationsakte aus dem religiösen Organismus, der Menschengeist sich auf Kosten, weil ohne Verständniß, des ihm organisch verbundenen Naturlebens geltend machte, folglich alles negiren mußte, was nicht ursprünglich dem Geiste eigne, wohin die Tradition gehöre, da sie dem Geist nur insofern zukomme, als er mit der Natur zur Einheit verbunden sey, und so die Idee von der Menschheit realisire. So erfreulich es daher sey, daß der Protestantismus wieder dem Gedanken von einer Tradition in religiöser Beziehung Gehör gegeben habe, so heiße doch, seine Verklärung von der Allgemeinheit erwarten, eben so viel als vom Naturleben die Verklärung des Menschengeistes erwarten, heiße den Geist im wesentlichen Gegensatze zur Natur nicht verstehen, und hiemit die Synthese von beiden, den Menschen, noch weniger verstehen (S. 297—301. 331—336.).

Es war nothwendig, diese Ansicht etwas ausführlicher darzulegen, da sie so eigenthümlich ist, daß man ohne die Gewißheit, sie in den eigenen Worten des Verfassers vor sich zu haben, leicht glauben könnte, irgend eines der zu ihrer richtigen Auffassung und Würdigung gehörenden Momente übersehen zu haben.

Der Hauptgedanke ist demnach: Wenn die in der neuesten Zeit von Einigen für nothwendig erachtete Vergeistigung und Verklärnng des hergebrachten Traditionsbegriffs darin bestehen soll, daß man die Auctorität der Tradition nicht sowohl quantitativ als vielmehr nur qualitativ bestimmt, oder darin, daß man den Werth der Tradition nicht sowohl nach der Zahl der einzelnen Zeugnisse, die man der Reihe nach als Auctoritäten für eine gewisse Lehrbestimmung aufführen kann, und nach dem materiellen Inhalt der von jedem einzelnen Kirchenlehrer abgegebenen und von Hand zu Hand weiter gegebenen Erklärungen beurtheilt, sondern nur nach demjenigen, was den allgemeinen Inhalt und Charakter ihres christlichen Bewußtseyns bestimmte, und von diesem aus dem christlichen Dogma in den verschiedenen Perioden seiner Entwicklung seine eigenthümliche Gestalt gab, so werde hiemit ein ganz verkehrter Weg eingeschlagen. Denn

die Allgemeinheit sey der Begriff, und der Begriff eigne dem Naturleben, das Naturleben aber, wenn es in der Allgemeinheit oder im Begriff ein einseitiges Uebergewicht gewinne, hebe das Geistesleben und das Produkt desselben, die Idee, auf. Vor allem muß hier der Gegensatz auffallen, welcher zwischen dem Begriff und der Idee angenommen wird. Ist der Begriff das Allgemeine, so kann die Idee, wenn sie ihm, wie hier geschieht, entgegengesetzt werden soll, nur das Besondere und Individuelle seyn, sie ist ebenso subjektiv, wie der Begriff objektiv ist. Wodurch würde sich aber die Idee, wenn ihr Verhältniß zum Begriff auf diese Weise bestimmt wird, von der Vorstellung unterscheiden, und wie wäre es zu tadeln, daß sich der Begriff als das Allgemeine und Objektive über die Idee als das Besondere und Subjektive stellt? Das hängt jedoch schon mit dem eigenen Gegensatz zusammen, welchen Günther zwischen Geist und Natur, oder dem Geistesleben und Naturleben, annimmt. Je mehr auf diesem Gegensatz der eigenthümliche Dualismus der Günther'schen Philosophie beruht, desto mehr sollte man auch erwarten, daß diese beiden Principien in ihrer Reinheit festgehalten werden. Was kann nun aber auffallender seyn, als daß das Naturleben auch wieder als das Leben des Geistes dargestellt wird, indem ja nicht blos von der Naturseele, sondern auch von dem Gedanken, dem Bewußtseyn der Natur, dem Begriffsleben der Physis die Rede ist, und dem Begriff dieselbe Stelle im Naturleben eingeräumt wird, welche der Idee im Geistesleben, in der Sphäre des Denkgeistes in der Menschheit, zukommt? Der Gedanke waltet demnach im Leben der Natur ebenso, wie im Leben des Geistes, und der Unterschied kann nur darin bestehen, daß der Gedanke der Natur, der Begriff, den Charakter der Allgemeinheit und Objektivität an sich trägt, während dagegen die Idee, als der eigentliche Geistesgedanke, das Produkt der Subjektivität, der Freiheit, der Willkühr ist. Fällt nun aber nicht bei dieser Gegenüberstellung von Geist und Natur das Uebergewicht nothwendig auf die Seite der Natur, und wie läßt sich läugnen, daß der Geist der Natur sich unterordnen muß, wenn Natur und Geist sich zu einander verhalten, wie Objektives und

schengeist, oder das Geistesleben, auf Kosten des ihm organisch verbundenen Naturlebens geltend mache, vom Katholicismus gesagt werden, daß er in der Tradition, deren Auctorität der Einzelne sich schlechthin unterwerfen muß*), das Naturleben auf Kosten des Menschengeistes, oder Geisteslebens, geltend mache? Wohin anders führt aber dieß, wofern dieser dualistischen Ansicht auch nur ein Schein von Wahrheit bleiben soll, zuletzt nothwendig, als auf einen Standpunkt, auf welchem der Katholicismus und der Protestantismus als zwei gleich große Einseitigkeiten erscheinen, sofern in dem einen die Naturseite ebenso einseitig vorwaltet, als in dem andern die Geistesseite? So würden ächt dualistisch der Katholicismus und Protestantismus zusammen ein Vereinwesen gleicher Art bilden, wie der Mensch als Vereinwesen aus Natur und Geist bestehen soll; wie stimmt aber dieß, muß hier aufs Neue gefragt werden, zu der orthodox katholischen Ansicht von dem Verhältniß des Katholicismus und Protestantismus, oder wie stimmt es zu der feindlichen schlechthin verneinenden Opposition, in die auch Günther sich sonst durchaus zum Protestantismus setzt?

3. Ueber Natur und Geist stellt Günther, was die Tradition betrifft, den heiligen Geist, als das Lebensprincip, das die Tradition, die außerdem ein Aggregat von bloßen Meinungen wäre, zu einem organischen Ganzen gestalte. Dem leitenden Einfluß dieses Princips habe man es zu danken, daß unter den vielgestaltigen Meinungen und Ansichten der Einzelnen über eine und dieselbe Sache im Offenbarungsfactum von jeher immer nur diejenige zur endlichen Herrschaft gekommen und zum Glaubensartikel erhoben worden sey, welche der Wahrheit (der Idee) der positiv gegebenen Sache am näch-

*) Daß dieß orthodox katholische Lehre ist, kann niemand läugnen. Vgl. Conc. Trid. Sess. IV.: Si quis — traditiones praedictas (tum ad fidem, tum ad mores pertinentes, tanquam vel ore tenus a Christo vel a spiritu s. dictatas et continua successione in ecclesia catholica conservatas) sciens et prudens contemserit, anathema sit.

sten komme. Auf diesem Princip beruhe daher die Auctorität der Tradition in der katholischen Kirche. Wie verhält sich nun aber dieses dritte Princip zu jenen beiden andern Principien, Natur und Geist? Da die Tradition der Naturseite der Menschheit angehört, das Princip der Tradition aber der heilige Geist ist, so läßt es sich kaum anders denken, als daß auch der heilige Geist den Charakter des Naturlebens mehr oder minder an sich trägt. Dieser Charakter muß ihm ja, schon sofern er das Princip der Tradition seyn soll, zukommen. Denn was ist ein Princip anders als dasjenige, was den einzelnen Erscheinungen als die sie bestimmende und bedingende Norm zu Grunde liegt, also jene Allgemeinheit, die Günther nur dem Begriffsleben der Physis zuerkannt wissen will? Jedes Princip enthält seiner Natur nach auch einen allgemeinen Begriff in sich, auf welchen alles, was einer bestimmten Sphäre angehört, bezogen werden muß. Hat nun der heilige Geist seinen Einfluß auf die Tradition dadurch beurkundet, daß unter den verschiedenen Meinungen und Ansichten der Einzelnen über die Lehren und Thatsachen der Offenbarung immer diejenige die herrschende und symbolisch fixirte wurde, welche der Wahrheit am nächsten kam, so hat sich ebendadurch der heilige Geist als Princip der Tradition manifestirt, und die traditionelle Entwicklung des christlichen Dogmas kann daher auch nicht ohne einen allgemeinen Begriff gedacht werden, welcher sich nach den verschiedenen in ihm enthaltenen Momenten in den verschiedenen, zu Glaubensartikeln erhobenen, dogmatischen Bestimmungen realisirte. Ist nun aber hieraus nicht deutlich zu sehen, daß der heilige Geist als Princip der Tradition den Charakter des Naturlebens an sich trägt? Wie einseitig wird die Dualität der Prinzipien, wenn der heilige Geist als Princip der Tradition auf die Seite der Natur sich stellt? Gilt nicht auch hier dieselbe Einwendung, wenn sie überhaupt gelten kann, daß das Begriffsleben der Physis die Ideenwelt des Geistes absorbirt? Welche Freiheit kann dem Geiste der Natur gegenüber noch bleiben, wenn er nur die Aufgabe haben kann, die Tradition, wie

gefügten Hälften, zwischen welchen es keine Vermittlung gibt*). Das Verhältniß des Menschen zur Tradition bleibt daher eben so unbegreiflich, als sein Verhältniß zur Objektivität überhaupt.

2) Wenn die Tradition nach der hier zu Grunde liegenden dualistischen Ansicht nur der Naturseite des Menschen angehört, so läßt sich nicht einsehen, wie der Katholicismus bei seinem bisherigen Gegensatz zum Protestantismus beharren kann. Mußte, wie behauptet wird (S. 336.), die Tradition selbst dem Begriffe nach von den Reformatoren verworfen werden, weil in der Reformation, als dem Emancipationsakte aus dem religiösen Organismus, der Menschengeist sich auf Kosten des ihm organisch verbundenen Naturlebens geltend machte, folglich alles negiren mußte, was nicht ursprünglich dem Geiste eignet, wohin die Tradition gehört, da sie dem Geist nur insofern zukommt, als er mit der Natur zur Einheit verbunden ist, und so die Idee von der Menschheit realisirt, so kann ja auch der Katholicismus

*) Daß jedoch dieses Auseinanderfallen zweier äußerlich verbundener Elemente nicht blos als die zufällige Eigenthümlichkeit einer dualistischen Theorie, wie die Günther'sche ist, sondern als die natürliche Consequenz des auf Dualismus beruhenden Katholicismus anzusehen ist, geht aus der ganzen bisherigen Untersuchung von selbst hervor. Die beiden integrirenden Elemente des Katholicismus sind der pelagianische Indeterminismus und der hierarchische Absolutismus oder Determinismus. Nach jenem ist der Mensch schlechthin frei, nach diesem schlechthin abhängig. Zwischen beiden ist keine Vermittlung. Soll aber gleichwohl beides vereinigt werden, so ist es nur dadurch möglich, daß der Mensch sich durch seinen eigenen Willen schlechthin abhängig macht. Eine Freiheit aber, welche, sey es auch durch sich selbst zur absoluten Abhängigkeit wird, ist keine Freiheit, wenigstens keine Freiheit des liberum arbitrium. Soll aber dieses zu seinem Recht kommen, so hört der hierarchische Absolutismus oder Determinismus und mit ihm der Katholicismus auf. Zur Einheit des Systems können daher die beiden den Katholicismus constituirende Elemente nur auf dem oben S. 52. f. nachgewiesenen Weg verbunden werden.

sprechend jener Willkühr, die ebenso gut Zufall genannt werden kann.

Von dieser Seite her kann daher in keinem Falle eine gegründete Einwendung gegen die oben ausgesprochene Möglichkeit einer künftigen Annäherung des Katholicismus und Protestantismus erhoben werden. Entweder muß also eine solche für schlechthin unmöglich gehalten werden, wozu doch gewiß der Katholik so wenig als der Protestant in dem System seiner Kirche einen hinreichenden Ueberzeugungsgrund finden kann, oder es können beide Theile nur auf der Grundlage eines geläuterten und vergeistigten Traditionsbegriffs einander näher kommen. Man beachte nur, in welchem Verhältniß gegenwärtig noch beide Theile zu einander stehen. Der Katholik spricht dem Protestantismus schlechthin alle Wahrheit ab, weil er im Protestantismus den Zusammenhang mit der kirchlichen Tradition, die dem Katholiken der Inbegriff aller objectiven Wahrheit ist, aufs gewaltsamste zerrissen sieht. Allein dieses unbedingte Verdammungsurtheil, das der Katholik über den Protestantismus ausspricht, trägt sosehr seinen eigenen inneren Widerspruch in sich, daß man kühn behaupten darf, alle, die es in seiner ganzen Härte und Consequenz aussprechen, sprechen hiemit weit mehr aus, als ihnen ihr eigenes Selbstbewußtseyn und Wahrheitsgefühl für wahr zu halten gestattet. Woher denn die so gewaltsame und unnatürliche Entstellung des protestantischen Lehrbegriffs, die sich die Gegner aus der katholischen Kirche so oft erlauben, wenn man mit so leichter Mühe über die im Protestantismus enthaltene, und jedem Unbefangenen sich aufdringende Wahrheit hinwegkommen könnte? Kann aber eine solche Beurtheilung, bei welcher man der Consequenz des eigenen Systems jede andere Rücksicht aufopfert, und das System der Gegner nicht nach seinem unmittelbar gegebenen Inhalt, sondern nur nach bestimmten, völlig außerhalb desselben liegenden, Voraussezungen würdigt, also nur einseitig und partheiisch verfährt, und sich vom Vorurtheil und der Leidenschaft leiten läßt, je unter den Katholiken allgemeinen Beifall finden? Man müßte in der That ein sehr

schengeist, oder das Geistesleben, auf Kosten des ihm organisch verbundenen Naturlebens geltend mache, vom Katholicismus gesagt werden, daß er in der Tradition, deren Auctorität der Einzelne sich schlechthin unterwerfen muß*), das Naturleben auf Kosten des Menschengeistes, oder Geisteslebens, geltend mache? Wohin anders führt aber dieß, wofern dieser dualistischen Ansicht auch nur ein Schein von Wahrheit bleiben soll, zuletzt nothwendig, als auf einen Standpunkt, auf welchem der Katholicismus und der Protestantismus als zwei gleich große Einseitigkeiten erscheinen, sofern in dem einen die Naturseite ebenso einseitig vorwaltet, als in dem andern die Geistesseite? So würden ächt dualistisch der Katholicismus und Protestantismus zusammen ein Vereinwesen gleicher Art bilden, wie der Mensch als Vereinwesen aus Natur und Geist bestehen soll; wie stimmt aber dieß, muß hier aufs Neue gefragt werden, zu der orthodox katholischen Ansicht von dem Verhältniß des Katholicismus und Protestantismus, oder wie stimmt es zu der feindlichen schlechthin verneinenden Opposition, in die auch Günther sich sonst durchaus zum Protestantismus sezt?

3. Ueber Natur und Geist stellt Günther, was die Tradition betrifft, den heiligen Geist, als das Lebensprincip, das die Tradition, die außerdem ein Aggregat von bloßen Meinungen wäre, zu einem organischen Ganzen gestalte. Dem leitenden Einfluß dieses Princips habe man es zu danken, daß unter den vielgestaltigen Meinungen und Ansichten der Einzelnen über eine und dieselbe Sache im Offenbarungsfactum von jeher immer nur diejenige zur endlichen Herrschaft gekommen und zum Glaubensartikel erhoben worden sey, welche der Wahrheit (der Idee) der positiv gegebenen Sache am näch-

*) Daß dieß orthodox katholische Lehre ist, kann niemand läugnen. Vgl. Conc. Trid. Sess. IV.: Si quis — traditiones praedictas (tum ad fidem, tum ad mores pertinentes, tanquam vel ore tenus a Christo vel a spiritu s. dictatas et continua successione in ecclesia catholica conservatas) sciens et prudens contemserit, anathema sit.

tismus schlechthin nur wie Wahrheit und Irrthum einander entgegenstehen, bleibt der Gegensatz beider ein absoluter. Auf der andern Seite muß aber auch der Protestantismus das Seinige thun, um dem Katholicismus näher zu kommen und mit ihm in einer gemeinsamen Mitte zusammenzutreffen. Er steht ihm an sich schon dadurch näher, daß er unbeschadet seiner Grundsätze auch im Katholicismus Wahrheit anerkennen kann; was ihn vom Katholicismus wesentlich trennt, ist nur dieß, daß er alles dasjenige, wodurch der Katholicismus in seiner Tradition sich die Wahrheit vermittelt sehen will, für keine wahre Vermittlung halten kann. Hier ist also der Punkt, wo auch der Protestantismus von seinem schroffen Gegensatz etwas nachlassen muß, und jede auf einer andern Seite des Gegensatzes versuchte Ausgleichung würde ihren Zweck schon deswegen verfehlen, weil sie den Hauptpunkt, um welchen beide Systeme sich bewegen, umgehen würde. Hier aber gerade eine Annäherung an den Katholicismus zu versuchen, dazu sieht sich der Protestantismus nicht sowohl durch das irenische Interesse als vielmehr durch das Interesse für die Wahrheit an sich, das ja überhaupt von dem wohl verstandenen irenischen nie getrennt werden kann, aufgefordert. Selbst Möhler erkennt es in den neuen Untersuchungen (S. 510.) als einen wesentlichen Fortschritt des neuern Protestantismus, durch welchen sich seine geschichtliche Beurtheilung des Katholicismus von den ehedem üblich gewesenen Ansichten sehr vortheilhaft unterscheide, daß er den Katholicismus nicht mehr bald in diesem bald in jenem spätern Jahrhundert durch Herrschsucht, Arglist, Verfinsterungssucht, um im Trüben desto besser fischen zu können, entstehen lasse, sondern*) die ersten fünfzehn Jahrhunderte, die Zeit des Katholicismus, für die Periode des Christenthums halte, in welcher es nothwendig in die von ihm erhaltene Form einging und in derselben wirkte. Schon dadurch hat also der Protestantismus,

*) Möhler setzt hier noch hinzu: „Nach dem Vorgange der Saint Simonisten." Wie kleinlicht und unwahr!

wenn man seinen jetzigen Standpunkt mit dem früheren zur Zeit der Reformation und von da bis auf die neuere Zeit vergleicht, einen sehr bedeutenden Schritt gethan, um dem Katholicismus näher zu kommen, und ebendadurch ist nun auch, ganz gemäß dem nothwendigen Entwicklungsgange, welchen die geschichtliche Betrachtung von selbst nehmen mußte, der Weg vorgezeichnet, auf welchem die beiderseitigen Standpunkte einander näher rücken können. Es ist daher leicht zu sehen, daß, je mehr der Protestantismus von diesem objectiv geschichtlichen Standpunkt aus den Katholicismus als eine durch den Entwicklungsgang des Christenthums bedingte, und aus ihm hervorgehende Erscheinung begreifen lernt, und je mehr es ihm gelingt, die Nothwendigkeit dieser Entwicklung durch ihre verschiedenen Momente hindurch zu verfolgen, und je mehr er daher auch dem der Reihe dieser Entwicklungsmomente zu Grunde liegenden Princip seine immanente Wahrheit zugestehen muß, in demselben Verhältniß auch der Katholicismus mit einer solchen Ansicht einverstanden seyn kann. Auf dem Wege dieser allmähligen Annäherung und Ausgleichung kann der Unterschied der beiderseitigen Standpunkte zuletzt nur noch darin bestehen, daß, während der Katholicismus immer geneigt seyn wird, die verschiedenen Momente, die als Momente der Entwicklung unterschieden werden müssen, sowohl unter sich selbst als mit dem immanenten Princip der Entwicklung zur Einheit des Begriffs zusammenfallen zu lassen, somit die Erscheinung für die Wahrheit der Idee selbst zu halten, der Protestantismus das entgegengesetzte Interesse hat, die verschiedenen Entwicklungsmomente in ihrem wesentlichen Unterschied aufzufassen, das eine Moment immer wieder als die Negation des andern zu betrachten, und Idee und Erscheinung, Wahrheit und Wirklichkeit, so viel möglich auseinanderzuhalten. Diese beiden einander entgegengesetzten Standpunkte liegen aber in Wahrheit nicht mehr auseinander, sondern in einander, sie schließen einander nicht aus, sondern ergänzen sich gegenseitig, als die Momente des Unterschieds und der Identität, der Bewegung und der Ruhe, der relativen

und der absoluten Betrachtung. In diesem Sinne ist der objektiv geschichtliche Standpunkt, welcher in seiner Objektivität auch der dogmatische ist, ebenso gut katholisch als protestantisch und der Gegensatz des Katholicismus und Protestantismus entsteht nur dadurch, daß jeder von beiden in seiner Einseitigkeit und Getrenntheit festhalten will, was seine Wahrheit nur in seinem nothwendigen gegenseitigen Zusammenhang und Ineinanderseyn haben kann. Der Katholicismus will sich auf den Standpunkt der absoluten Betrachtung stellen, in dem Unterschiede nur die Identität, in der Bewegung nur die Ruhe erblicken, aber das in dem Unterschiede Identische, das in der Bewegung ruhig Beharrende ist nur der durch alle Momente der Vermittlung mit sich selbst vermittelte Begriff, der Begriff des christlichen Dogmas und der christlichen Kirche an sich, oder der objektive Geist, welcher zwar in jeder geschichtlichen Erscheinung zu seiner erscheinenden Wirklichkeit gelangt, aber auch in keiner einzelnen Erscheinung für sich, sondern nur durch die fortgehende Negation aller Momente des Unterschieds wesentlich und absolut mit sich eins ist. Sobald aber diese Identität des in der christlichen Kirche sich objectivirenden göttlichen Geistes mit sich selbst auf einen bestimmten Kreis empirischer Erscheinungen bezogen und räumlich und zeitlich angeschaut wird, kann hieraus nur jener falsche Katholicismus entstehen, welcher seine Falschheit durch nichts sosehr beurkundet, als dadurch, daß er eine Identität der Idee und Erscheinung behauptet, welche eine bloße Voraussetzung ist, und den Widerspruch mit dem unmittelbaren christlichen Selbstbewußtseyn nie überwinden kann. Ein solcher Katholicismus setzt daher auch die Wahrheit und Göttlichkeit der Tradition nicht in das Princip, dessen Bewegung durch die verschiedenen Momente, in welchen es seinen Begriff realisirt, nur eine wahre und unfehlbare seyn kann, sondern in die einzelnen Auctoritäten, die für die Träger der Tradition gelten, und von welchen jede einzelne für sich schon dieselbe Wahrheit und Auctorität haben soll, die nur der Tradition im Ganzen und dem Princip der-

geringes Vertrauen zu dem Wahrheitsgefühl der Menschheit haben, wenn man dieß glauben würde, und es ist daher nichts gegründeter als die Erwartung, daß die mit der Zeit nothwendig erfolgende unbefangenere und parteilosere Beurtheilung des Protestantismus der Wahrheit desselben auch bei den Katholiken eine gewisse Anerkennung verschaffen werde. Wie kann aber der Katholik dem Protestanten zugestehen, daß der Lehrbegriff seiner Kirche auch nur in einem sehr beschränkten Sinne Wahrheit enthalte, ohne sich ebendamit sogleich seinem streng katholischen Standpunkt entrückt zu sehen, und worin muß diese Veränderung des Standpunktes sich unmittelbarer zu erkennen geben, als in einer veränderten Ansicht von der Tradition? Gibt es irgend eine vom Katholicismus wesentlich verschiedene, also ächt protestantische Wahrheit, so folgt hieraus entweder geradezu, daß die Tradition, auf welche der Katholicismus sich stützt, nicht der absolute Inbegriff der objectiven Wahrheit ist, oder es kann das Ansehen dieser Tradition nur dadurch aufrecht erhalten werden, daß auch das Wahre des Protestantismus unter den Begriff derselben subsumirt wird. Wie weit muß aber der Begriff einer Tradition gefaßt werden, die den Katholicismus und Protestantismus, gleichsam wie zwei Arme aus Einem Strome aus sich hervorgehen läßt, und wie wenig kann das Charakteristische des katholischen Traditionsbegriffs festgehalten werden, wenn die gepriesenen Häupter der katholischen Orthodoxie an sich kein gewichtigeres Ansehen haben, als jene verworfenen testes veritatis, die die schwachen und vereinzelten Träger der Continuität des kirchlichen Bewußtseyns der Protestanten sind? Es ist schlechthin unmöglich, daß der Katholicismus anders als auf diesem Wege von dem Gebiet der Wahrheit, auf welches er zur Zeit noch ausschließlichen Anspruch macht, auch nur eine Handbreit dem Protestantismus einräume. Der Begriff der Tradition muß so bestimmt werden, daß sich mit ihm das religiöse Bewußtseyn des Protestanten ebenso gut vereinigen kann, als das des Katholiken. So lange hiezu kein Versuch gemacht wird, sondern Katholicismus und Protestan-

hängt mit dem andern aufs engste zusammen. Deßwegen muß nun dieses Verhältniß in demselben Grade, in welchem es in Beziehung auf den Protestantismus nicht für ein schlechthin inadäquates gehalten werden kann, in Beziehung auf den Katholicismus nicht für ein schlechthin adäquates gehalten werden. Auf diese Weise wird aber überhaupt die Idee von der Erscheinung durch einen solchen Abstand getrennt und über sie gestellt, daß nun beide in ihrer Unmittelbarkeit so heterogene Erscheinungen, der Katholicismus und Protestantismus, unter derselben Idee neben einander ihre Stelle finden. Dieses Nebeneinanderseyn wird aber von selbst ein Ineinanderseyn, da beide, Katholicismus und Protestantismus, in einem inadäquaten Verhältniß zu der in unendlicher Ferne über ihnen stehenden Idee erscheinen, gleichwohl aber dieselbe objective Idee es ist, die sich in beiden auf gleiche Weise reflektirt. Der relative und darum unwahre und in sich nichtige Gegensatz des Katholicismus und Protestantismus löst sich auf in den höhern Gegensatz der Idee und Erscheinung, aber auch dieser Gegensatz ist kein absoluter, da in dem Gegensatz der Idee und Erscheinung beide, Idee und Erscheinung, auch wieder in einem immanenten Verhältniß zu einander stehen, sofern die Wahrheit der Erscheinung nur die Idee ist, die Erscheinung selbst aber nichts anders als die erscheinende Wirklichkeit der Idee, oder die Idee nur durch die Vermittlung der Erscheinung sich mit sich selbst vermittelt, in der Erscheinung sowohl ihren Unterschied, als auch im Unterschied die Identität mit sich selbst hat. Auf der andern Seite würde aber auch der Protestantismus eine noch ungelöste Aufgabe in sich enthalten, wenn er in seinem frühern schroffen Gegensatz gegen den Katholicismus beharren wollte. Der Protestantismus läugnet die Identität der Idee und der Erscheinung, sobald er aber den Gegensatz zwischen der Idee und der Erscheinung soweit ausdehnt, daß er der Erscheinung die Beziehung auf die Idee abspricht, und die katholische Kirche für die vom göttlichen Geiste verlassene erklärt, so fehlt der Idee die erscheinende Wirklichkeit, und Katholicismus und

wenn man seinen jetzigen Standpunkt mit dem früheren zur Zeit der Reformation und von da bis auf die neuere Zeit vergleicht, einen sehr bedeutenden Schritt gethan, um dem Katholicismus näher zu kommen, und ebendadurch ist nun auch, ganz gemäß dem nothwendigen Entwicklungsgange, welchen die geschichtliche Betrachtung von selbst nehmen mußte, der Weg vorgezeichnet, auf welchem die beiderseitigen Standpunkte einander näher rücken können. Es ist daher leicht zu sehen, daß, je mehr der Protestantismus von diesem objectiv geschichtlichen Standpunkt aus den Katholicismus als eine durch den Entwicklungsgang des Christenthums bedingte, und aus ihm hervorgehende Erscheinung begreifen lernt, und je mehr es ihm gelingt, die Nothwendigkeit dieser Entwicklung durch ihre verschiedenen Momente hindurch zu verfolgen, und je mehr er daher auch dem der Reihe dieser Entwicklungsmomente zu Grunde liegenden Princip seine immanente Wahrheit zugestehen muß, in demselben Verhältniß auch der Katholicismus mit einer solchen Ansicht einverstanden seyn kann. Auf dem Wege dieser allmähligen Annäherung und Ausgleichung kann der Unterschied der beiderseitigen Standpunkte zuletzt nur noch darin bestehen, daß, während der Katholicismus immer geneigt seyn wird, die verschiedenen Momente, die als Momente der Entwicklung unterschieden werden müssen, sowohl unter sich selbst als mit dem immanenten Princip der Entwicklung zur Einheit des Begriffs zusammenfallen zu lassen, somit die Erscheinung für die Wahrheit der Idee selbst zu halten, der Protestantismus das entgegengesetzte Interesse hat, die verschiedenen Entwicklungsmomente in ihrem wesentlichen Unterschied aufzufassen, das eine Moment immer wieder als die Negation des andern zu betrachten, und Idee und Erscheinung, Wahrheit und Wirklichkeit, so viel möglich auseinanderzuhalten. Diese beiden einander entgegengesetzten Standpunkte liegen aber in Wahrheit nicht mehr auseinander, sondern in einander, sie schließen einander nicht aus, sondern ergänzen sich gegenseitig, als die Momente des Unterschieds und der Identität, der Bewegung und der Ruhe, der relativen

Wenn aber dieser Begriff der Tradition in der katholischen Kirche Anerkennung finden soll, so muß vor allem der Grundsatz aufgegeben werden, daß der Episcopat als Träger der Tradition die unmittelbar göttliche Auctorität der Kirche sey. Dazu sollte man die Zeit nicht zu ferne glauben, wenn man selbst den Verfasser des letzten Symbolikers behaupten hört (S. 522.), daß die zeitweiligen Träger des Episcopats Menschen und Söhne Adams seyen, wie alle andere, deren keiner sich einbilden dürfe, irgend einer Wahrheit auf absolute Weise sich bewußt zu seyn, mithin auch sie das Schicksal und die Aufgabe haben, in das positive Christenthum immer mehr und mehr einzudringen, das Wesen jenes für das theoretische Bedürfniß des Geistes immer tiefer und allseitiger zu erfassen; die Auctorität des heiligen Geistes sey nie zu identificiren mit der Auctorität der forschenden Geister, als Repräsentanten des Episcopats. Wenn aber in demselben Zusammenhang zugleich gesagt wird, unfehlbare Auctorität und fehlbare Entwicklung des christlichen Bewußtseyns im Episcopat heben sich gar nicht wechselseitig auf, und zwar deßhalb nicht, einmal, weil eine unvollendete Entwicklung noch keine falsche zu nennen sey, dann aber, weil dieses Deficit nicht auch jener Persönlichkeit zukomme, welcher die unfehlbare Auctorität auf absolute Weise zukomme, dem heiligen Geist, der Episcopat habe also allerdings das Recht,

---

stantische Theses. Es gehören hieher die Thesen 17—25. S 358. Mit besonderem Interesse unterschreibe ich folgende Thesen Th. 20.: Die gültige Tradition ist nichts anders, als die Einheit des Christenthums in der Mannigfaltigkeit der Geistesrichtungen und Lehrarten, die zu seiner geschichtlichen Entwicklung gehören. Th. 21.: Die wahre Kirche muß die katholische Richtung mit der protestantischen vereinigen. Th. 22.: Vermöge des unauflöslichen Verhältnisses der Kirche zur heiligen Schrift geht allezeit die wahre protestantische Richtung in die katholische, die wahre katholische in die protestantische über. Th. 25.: Der Protestant vertraut zur objektiven Wahrheit, daß sie Macht habe über die Ueberlieferung, sie zu reinigen und zu beleben, der Katholik vertraut der Machtvollkommenheit der Ueberlieferer.

das christliche Dogma infallibel zu interpretiren, eben weil er jenes Recht nur in seiner untergeordneten Stellung zum Geiste Gottes in Anspruch nehme, — so ist klar, daß diese fehlbare Unfehlbarkeit und unfehlbare Fehlbarkeit nichts anders ist, als der dieser Classe katholischer Schriftsteller zur andern Natur gewordene Widerspruch. Ebenso nichtssagend ist daher auch die Behauptung, daß der oben nachgewiesene Widerspruch zwischen einer unbedingten Unterwerfung des Einzelnen unter den Episcopat und der freien Ueberzeugung des Einzelnen, daß Wahrheit im Katholicismus sey, nicht wirklich stattfinde, daß jene Unterwerfung diese Ueberzeugung nicht ausschließe. Ob man denn, wird gefragt (S. 32.), die zuvor gewonnene Ueberzeugung, daß Wahrheit im Katholicismus sey, aufgeben müsse, ehe man in den Schooß desselben aufgenommen werden könne? Aber ist denn, muß dagegen gefragt werden, die Ueberzeugung eine freie zu nennen, die von vorn herein auf dem Grundsatz beruht, daß man nur die Wahl habe, entweder als Unglaubiger ewig verdammt zu seyn, oder das zu glauben, was die Bischöfe, Menschen und Adamssöhne, wie alle andere, zu glauben gebieten? Wer in diesem Sinne in seinem Glauben von äußerer Auctorität abhängt, ist und bleibt unter einer geistigen Bevormundung, die keine Freiheit der Ueberzeugung zuläßt. Denn frei ist nur die Ueberzeugung, die auch die Freiheit der eigenen Untersuchung in sich schließt. Wo wäre aber diese Freiheit, wenn man, was auch das Resultat der eigenen Prüfung und Untersuchung seyn mag, schlechthin glauben muß, was die Bischöfe für Glaubenswahrheit erklären?

Wie wenig aber der Katholicismus auf seinem jetzigen Standpunkt sich dieser geistigen Bevormundung durch den Episcopat zu entziehen weiß, hievon gibt einen neuen Beweis die auch von Günther gebilligte Gengler'sche Abhandlung über die Regel des Vincentius von Lerinum *). Diese von den Katholiken noch immer als unübertrefflich gepriesene Regel erscheine

*) S. Theolog. Quartalschrift Jahrg. 1833. S. 579—600. Vergl. Günther Der letzte Symb. S. 342. f.

in allen denjenigen Fällen als unzulänglich, in welchen die Kirche im Fortschritt zu einer neuen Entwicklung, deren Möglichkeit auch der Katholik nicht läugnen will, begriffen sey. Handle es sich um einen Fortschritt in der Entwicklung, so könne dasselbe nicht schon im Alterthum gefunden werden, was Fortschritt seyn soll, da ja der Fortschritt sonst kein solcher wäre. Für den Widerstreit der Meinungen in der Gegenwart habe der Glaube der Vorzeit keine Antwort. Während wir zur Spitze des Baumes, zur völligen Entwicklung des Christenthums, kommen wollen, führe er uns wieder zur Wurzel zurück, und überlasse es uns selbst, die Leiter zu schnitzen, auf der wir von der Wurzel zur Spitze emporsteigen können. Weil wir aber nach der ganzen Voraussetzung außer Stand seyen, uns selbst die Leiter zu bauen, so erfordere es unser Bedürfniß, daß uns von außen her, von einem Andern, die Leiter dargereicht werde, und Vincentius hätte zeigen sollen, von wem? Darin also zeige sich seine Regel als unzureichend, die Ergänzung aber liege in der völligen Exposition des katholischen Princips, welches Vincentius nur unvollständig entwickelt habe, oder darin, daß man sich, so oft in der Kirche ein Gegensatz der Meinungen entstanden sey, immer der Leitung der in der Kirche constituirten legitimen Auctorität unterwerfe. Indem nämlich eine öffentliche Auctorität in der Kirche constituirt sey, gehöre es eben zu ihrer wesentlichen Bestimmung, den Kampf der Meinungen im Interesse der wahren Entwicklung des Christenthums zu leiten. Für den Laien aber, überhaupt für den, welcher nicht selbst an der obersten Auctorität in der Kirche participire, entstehe daraus die Verpflichtung, im Gegensatze der Meinungen der Entwicklung des Bewußtseyns des kirchlichen Episcopats zu folgen, und sein Bewußtseyn zu jeder Zeit mit dem Bewußtseyn des legitimen Episcopats zu identificiren. Der Episcopat selbst könne natürlich im Streite der Meinungen nicht wieder auf eine äußere lebendige Auctorität hingewiesen werden, weil es keine außer und über ihm gebe, er sey für diesen Fall nur an sein eigenes, vom Geiste Gottes unmittelbar geleitetes Bewußtseyn gewiesen. Daß hiemit nichts anders behauptet wird, als die dogmatische

Infallibilität des Episcopats im hergebrachten katholischen Sinn, bedarf keiner weitern Erörterung. Gleichwohl enthält dieselbe Abhandlung auch wieder Bestimmungen, die darüber hinausführen. Das Bewußtseyn des Episcopats selbst findet, wie S. 599. gesagt wird, durch den Streit der Zeitmeinungen hindurch seine fortschreitende Entwicklung. Das Bewußtseyn von dem vollständigen Inhalte des Dogma ist demnach auch im Episcopat nicht als ein schon vom Anfange an fertiges vorhanden, sondern eben erst im Verlaufe der Zeit seiner Entwicklung. So sind denn auch die jedesmaligen Entscheidungen des Episcopats gegenüber gewißen Zeitansichten und Zeitmeinungen nicht das vollständig entwickelte Dogma, sondern nur die wahren Momente der Entwicklung der Idee fürs Bewußtseyn. Die vollständige Entwicklung des Dogma geht also durch die verschiedenen Erklärungen, die der Episcopat im Verlaufe der Zeit gegenüber den jedesmaligen Zeitmeinungen abgegeben hat, wie durch ihre einzelnen Momente hindurch, und ist das Resultat dieser Momente. Da nun außer den Entscheidungen des legitimen Episcopats, als den wahren Momenten der Entwicklung, nur Irrthum seyn könne, so folge die Regel, daß, wer immer an der wahren Entwicklung des Dogma Antheil nehmen wolle, jedesmal den Entscheidungen des Episcopats folgen, d. i. sein Bewußtseyn mit dem Bewußtseyn des Episcopats identificiren müsse. Weil aber das Bewußtseyn des Episcopats ein concretes lebendiges sey, so müsse man dieses Bewußtseyn, so wie es eben in dem Episcopat in der unmittelbaren Gegenwart lebendig sey, ganz in sich aufnehmen, man könne nicht die Stufe der Entwicklung des Bewußtseyns, auf welcher der Episcopat vor Jahrhunderten stund, zur Regel des Glaubens machen, sonst stelle man sich selbst außerhalb des Processes der Entwicklung des Dogma, nur also, indem man sich zum Träger des Bewußtseyns des Episcopats, so wie es sich in seinen unmittelbar gegenwärtigen Repräsentanten ausspreche, mache, nur so und in dem Maaße werde man organisch dem großen Baume des Christenthums einverleibt, der sich im stetigen Fortschritte durch die Jahrhunderte entfalte und entwickle.“ Das Bewußtseyn des Episcopats ist demnach ein

in der Zeit fortschreitendes, aber eben deßwegen wechselndes und wandelbares, und es fragt sich daher nur, ob diese Ansicht von der Wandelbarkeit des katholischen Dogma mit dem Grundsatz der Stabilität desselben sich in Einklang bringen läßt? Diese Frage muß aber verneint werden, da hier die Wandelbarkeit des katholischen Dogma in einem Sinne behauptet wird, in welchem die dogmatische Auctorität der Tradition von selbst hinwegfällt. Kann die Stufe der Entwicklung des Bewußtseyns, auf welcher der Episcopat vor Jahrhunderten stund, nicht zur Regel des Glaubens gemacht werden, sondern nur das Bewußtseyn, so wie es in dem Episcopat in der unmittelbaren Gegenwart lebendig ist, so liegt hierin unmittelbar die Behauptung, daß selbst die Entscheidungen der ökumenischen Synoden, also selbst die nicänischen, chalcedonensischen, ja selbst die tridentinischen Glaubensdekrete das Princip ihrer Wahrheit nicht unmittelbar in sich selbst haben, sondern nur in der Identität des in ihnen sich aussprechenden dogmatischen Bewußtseyns mit dem Bewußtseyn des Episcopats in der unmittelbaren Gegenwart. Diese Identität ist aber nur eine zufällige, da, wenn die Glaubensregel nicht im Bewußtseyn der frühern Jahrhunderte, sondern nur im Bewußtseyn des Episcopats in der unmittelbaren Gegenwart liegen soll, an sich kein Grund vorhanden ist, warum das letztere sich nur auf diese Weise gestalten muß. Gemäß dem Princip der fortschreitenden Entwicklung könnte es ebenso gut auch ein anderes seyn. Sagt man aber die fortschreitende Entwicklung müsse auch wieder ihre bestimmten Grenzen haben, und das Neuere mit dem Aeltern bei aller Verschiedenheit immer zugleich auch identisch seyn, so wird eben dadurch die aufgestellte Behauptung, daß nicht die Stufe der Entwicklung des Bewußtseyns, auf welcher der Episcopat vor Jahrhunderten stund, zur Glaubensregel gemacht werden dürfe, sondern nur das Bewußtseyn des Episcopats in der unmittelbaren Gegenwart, wieder zurückgenommen. Unstreitig muß auch nach der ächt katholischen Lehre die Wahrheit des Glaubens ebenso sehr durch das Bewußtseyn der Vergangenheit als durch das Bewußtseyn der Gegenwart bestimmt wer-

Infallibilität des Episcopats im hergebrachten katholischen Sinn, bedarf keiner weitern Erörterung. Gleichwohl enthält dieselbe Abhandlung auch wieder Bestimmungen, die darüber hinausführen. Das Bewußtseyn des Episcopats selbst findet, wie S. 599. gesagt wird, durch den Streit der Zeitmeinungen hindurch seine fortschreitende Entwicklung. Das Bewußtseyn von dem vollständigen Inhalte des Dogma ist demnach auch im Episcopat nicht als ein schon vom Anfange an fertiges vorhanden, sondern eben erst im Verlaufe der Zeit seiner Entwicklung. So sind denn auch die jedesmaligen Entscheidungen des Episcopats gegenüber gewißen Zeitansichten und Zeitmeinungen nicht das vollständig entwickelte Dogma, sondern nur die wahren Momente der Entwicklung der Idee fürs Bewußtseyn. Die vollständige Entwicklung des Dogma geht also durch die verschiedenen Erklärungen, die der Episcopat im Verlaufe der Zeit gegenüber den jedesmaligen Zeitmeinungen abgegeben hat, wie durch ihre einzelnen Momente hindurch, und ist das Resultat dieser Momente. Da nun außer den Entscheidungen des legitimen Episcopats, als den wahren Momenten der Entwicklung, nur Irrthum seyn könne, so folge die Regel, daß, wer immer an der wahren Entwicklung des Dogma Antheil nehmen wolle, jedesmal den Entscheidungen des Episcopats folgen, d. i. sein Bewußtseyn mit dem Bewußtseyn des Episcopats identificiren müsse. Weil aber das Bewußtseyn des Episcopats ein concretes lebendiges sey, so müsse man dieses Bewußtseyn, so wie es eben in dem Episcopat in der unmittelbaren Gegenwart lebendig sey, ganz in sich aufnehmen, man könne nicht die Stufe der Entwicklung des Bewußtseyns, auf welcher der Episcopat vor Jahrhunderten stund, zur Regel des Glaubens machen, sonst stelle man sich selbst außerhalb des Processes der Entwicklung des Dogma, nur also, indem man sich zum Träger des Bewußtseyns des Episcopats, so wie es sich in seinen unmittelbar gegenwärtigen Repräsentanten ausspreche, mache, nur so und in dem Maaße werde man organisch dem großen Baume des Christenthums einverleibt, der sich im stetigen Fortschritte durch die Jahrhunderte entfalte und entwickle." Das Bewußtseyn des Episcopats ist demnach ein

den, je nachdem das Verhältniß zwischen Form und Inhalt bestimmt wird. Hierüber erklärt sich die Abhandlung selbst auf folgende Weise (S. 597.): „Nur dadurch, daß die Kirche zu allen Zeiten dieselbe Lehre, die zu allen Zeiten mit sich selbst identische Wahrheit lehrt, ist sie für uns Auctorität. Gleichwohl gibt es in der katholischen Kirche einen Fortschritt, und eben deßhalb auch Veränderungen, aber dieser Fortschritt ist Entwicklung einer und derselben Lehre, der mit sich selbst zu allen Zeiten identischen Wahrheit, diese Veränderungen sind demnach Veränderungen der Form in Folge organischer Entwicklung des Wesens, nicht Veränderung des Wesens selbst. Diese organische Entwicklung des katholischen Dogma geschieht im stetigen Processe. Die äußere Form ist die allgemeine Form des Denkprocesses, das Dogma tritt in Verbindung mit der Wissenschaft der Zeit, und wird aus dem Standpunkte der Wissenschaft irgend einer Generation, irgend eines Individuums eigenthümlich aufgefaßt und begriffen. So bilden sich im Fortschritte der Zeit neue Meinungen, neue Ansichten, neue Darstellungen des Dogma, in Folge dessen der Kampf und Gegensatz der verschiedenen Meinungen. Aus diesem Streit und Gegensatz der Meinungen geht die Entwicklung der Wahrheit hervor, kommt der Fortschritt. Er ist die Bedingung der Entwicklung und des Fortschritts.“ Hiemit ist die Nothwendigkeit der Unterscheidung zwischen Form und Inhalt auch von katholischer Seite anerkannt. Die Form ist das Wechselnde, Zufällige, die Sphäre, in welcher die Freiheit der Subjektivität sich bewegt, der Inhalt ist das Bleibende, Substantielle, objektiv Gegebene, wofern also nur die Substanz der Dogmen, welche nach einem allgemein anerkannten katholischen Grundsatz nicht verändert werden kann, dieselbe bleibt, kann die Form verschiedene Veränderungen durchlaufen, sie ist in einem steten Fortschritt begriffen und einer unendlichen Ausbildung fähig, um Form und Inhalt mehr und mehr in ein adäquates Verhältniß zu einander zu setzen. Aber was gehört nun zum Inhalt, was zur Form? Dieß ist die große Frage, deren tiefeingreifende und vielumfassende Wichtigkeit und Bedeutung be-

den, und einem Episcopat, dessen Bewußtseyn nicht zugleich identisch ist mit dem Bewußtseyn der frühern Jahrhunderte, würde eben deßwegen das Kriterium der objektiven Wahrheit fehlen. Ja, der Glaube selbst würde ohne diese Identität des Bewußtseyns ohne alle Objektivität seyn, da ja die jedesmalige Gegenwart selbst wieder derselben Wandelbarkeit unterworfen ist, wie die Vergangenheit. Es ist dieß gewiß, obgleich es in den aufgestellten Sätzen unmittelbar liegt, nicht der vom Verfasser der genannten Abhandlung beabsichtigte Sinn seiner Behauptungen, aber eben deßwegen weiß man nun nicht, was das auf dem hier eingeschlagenen Weg erzielte Resultat seyn soll. Die Abhandlung verwickelt sich in die Alternative: entweder ist der Fortschritt der Entwicklung etwas wesentlich Neues und vom bisher Geltenden Verschiedenes, und in diesem Falle kann die Wahrheit des Glaubens nicht durch das Bewußtseyn der Vergangenheit, sondern nur das Bewußtseyn der Gegenwart bestimmt werden, d. h. durch den Episcopat, sofern sein unmittelbares Bewußtseyn ein von dem traditionellen verschiedenes ist, oder der Fortschritt der Entwicklung ist nichts wesentlich Neues, und in diesem Falle sieht man nicht ein, warum die Regel des Vincentius nicht zureichend seyn soll. Das erstere ist weder protestantisch noch katholisch, nicht protestantisch, sofern das Wahre des Fortschritts von der Auctorität des Episcopats abhängig gemacht wird, aber auch nicht katholisch, weil es nach den Principien des Katholicismus keinen Episcopat geben kann, dessen Bewußtseyn ein wesentlich anderes ist, als das der Vorzeit, wie hier vorausgesetzt wird, wenn der fragliche Fortschritt ein wahrer und wirklicher seyn soll. Aecht katholisch ist somit nur das Letztere, und Vincentius hatte demnach vollkommen Recht, seine Regel auf die bekannten allgemeinen Kriterien der Tradition zu beschränken. Hieraus entsteht aber nun die Frage: ob überhaupt im Katholicismus noch von einem Fortschritt der Entwicklung die Rede seyn könne? Darauf ist kurz zu antworten: ein Fortschritt ist nur soweit möglich, soweit ein solcher mit dem Begriff der Tradition vereinbar ist, der Begriff der Tradition selbst aber ist verschie-

den, je nachdem das Verhältniß zwischen Form und Inhalt bestimmt wird. Hierüber erklärt sich die Abhandlung selbst auf folgende Weise (S. 597.): „Nur dadurch, daß die Kirche zu allen Zeiten dieselbe Lehre, die zu allen Zeiten mit sich selbst identische Wahrheit lehrt, ist sie für uns Auctorität. Gleichwohl gibt es in der katholischen Kirche einen Fortschritt, und eben deßhalb auch Veränderungen, aber dieser Fortschritt ist Entwicklung einer und derselben Lehre, der mit sich selbst zu allen Zeiten identischen Wahrheit, diese Veränderungen sind demnach Veränderungen der Form in Folge organischer Entwicklung des Wesens, nicht Veränderung des Wesens selbst. Diese organische Entwicklung des katholischen Dogma geschieht im stetigen Processe. Die äußere Form ist die allgemeine Form des Denkprocesses, das Dogma tritt in Verbindung mit der Wissenschaft der Zeit, und wird aus dem Standpunkte der Wissenschaft irgend einer Generation, irgend eines Individuums eigenthümlich aufgefaßt und begriffen. So bilden sich im Fortschritte der Zeit neue Meinungen, neue Ansichten, neue Darstellungen des Dogma, in Folge dessen der Kampf und Gegensatz der verschiedenen Meinungen. Aus diesem Streit und Gegensatz der Meinungen geht die Entwicklung der Wahrheit hervor, kommt der Fortschritt. Er ist die Bedingung der Entwicklung und des Fortschritts." Hiemit ist die Nothwendigkeit der Unterscheidung zwischen Form und Inhalt auch von katholischer Seite anerkannt. Die Form ist das Wechselnde, Zufällige, die Sphäre, in welcher die Freiheit der Subjektivität sich bewegt, der Inhalt ist das Bleibende, Substantielle, objektiv Gegebene, wofern also nur die Substanz der Dogmen, welche nach einem allgemein anerkannten katholischen Grundsatz nicht verändert werden kann, dieselbe bleibt, kann die Form verschiedene Veränderungen durchlaufen, sie ist in einem steten Fortschritt begriffen und einer unendlichen Ausbildung fähig, um Form und Inhalt mehr und mehr in ein adäquates Verhältniß zu einander zu setzen. Aber was gehört nun zum Inhalt, was zur Form? Dieß ist die große Frage, deren tiefeingreifende und vielumfassende Wichtigkeit und Bedeutung be-

sonders durch die neueste Philosophie zum Bewußtseyn gekommen ist. Was auf einer untergeordneten Stufe zum Inhalt gerechnet wird, erscheint auf einer höhern selbst wieder als eine bloße Form, die vom Inhalt an sich unterschieden werden muß, oder als ein Moment der Entwicklung, das der in dem nothwendigen Proceß seiner Entwicklung sich fortbewegende Begriff hinter sich läßt, um zur absoluten Einheit mit sich selbst zu kommen, in welcher die absolute Form dem absoluten Inhalt adäquat ist. Hiedurch kommen wir aufs neue auf einen Standpunkt, auf welchem an der Möglichkeit einer Ausgleichung des Gegensatzes des Katholicismus und Protestantismus nicht gezweifelt werden zu können scheint. Geht man von dem Unterschied des Inhalts und der Form aus, so kann im Allgemeinen mit Recht behauptet werden, daß beide Theile über den substanziellen Inhalt des Dogmas mit einander einverstanden sind, und das, was sie trennt, nur die Form ist, die als bloße Form für das mehr oder minder Zufällige gehalten werden muß. So lange der Gegensatz des Katholicismus und Protestantismus besteht, wird nun zwar der Katholicismus seiner Natur nach Formen für wesentlich halten, die dem Protestantismus als unwesentlich und völlig inadäquat erscheinen, er wird also überhaupt Form und Inhalt soviel möglich als unzertrennliche Einheit zusammenhalten, und in keinen zu weiten Gegensatz auseinander gehen lassen, der Protestantismus dagegen wird stets darauf ausgehen, Inhalt und Form mit immer größerer Strenge zu scheiden, und die Form als ein bloßes Moment der Vermittlung betrachten (diese entgegengesetzte Tendenz ist der wesentliche Unterschied des Katholicismus und Protestantismus), wer wollte aber die Möglichkeit oder vielmehr die Nothwendigkeit läugnen, daß auch im Katholicismus der zum Bewußtseyn gekommene und immer mehr kommende Unterschied des Inhalts und der Form seinen bestimmten Entwicklungsgang durchläuft, und eben dadurch der Natur der Sache nach eine Grundlage gegeben ist, auf welcher beide Theile, auf dem weiten Wege zur Einheit der Form mit dem Inhalt und des Inhalts mit der Form, durch alle

Momente der Vermittlung hindurch, einander immer näher kommen müssen? Für den Episcopat aber und die stehende Auctorität desselben bleibt von diesem Standpunkt aus keine Stelle mehr übrig, er ist das erste Moment, das als bloße Form nicht mehr zum wesentlichen Inhalt des Katholicismus gerechnet werden kann. Gibt man auch nur so viel zu, „daß die jedesmaligen Entscheidungen des Episcopats, gegenüber gewißen Zeitansichten und Zeitmeinungen, nicht das vollständig entwickelte Dogma, sondern nur die wahren Momente der Entwicklung der Idee für's Bewußtseyn sind" (S. 599.), so ist schon dadurch dem Episcopat seine innere objektive Glaubens-Auctorität abgesprochen. Seine Entscheidungen haben nur eine temporäre Geltung, sie sind bloße Entwicklungsformen, über welche die folgende Zeit wieder hinausgeht, und fallen mit den Zeitansichten und Zeitmeinungen, welchen sie gegenüberstehen, selbst in eine und dieselbe Kategorie zusammen, sofern auch in ihnen, wie in diesen das jedesmalige Bewußtseyn vom Inhalt des Dogmas seinen noch unvollständigen und unvollkommenen, mehr oder minder inadäquaten Ausdruck findet. Hiemit fällt aber von selbst die hierarchisch dogmatische Scheidewand, welche der Katholicismus zwischen die Cleriker und die Laien stellt. Abstrahirt man von einer absoluten Auctorität in der Kirche, so kann auch zwischen solchen, welche die höchste Auctorität seyn sollen, und andern, welchen dieser Auctorität zu folgen zur Pflicht gemacht wird, oder zwischen solchen, welche das Princip ihres Glaubens in ihrem eigenen Selbstbewußtseyn haben, und andern, an welche die Forderung gemacht wird, ihr Bewußtseyn mit dem Bewußtseyn anderer zu identificiren, kein absoluter Unterschied gemacht werden, jedes Individuum wird auf sein eigenes Selbstbewußtseyn verwiesen, und eine Abhängigkeit vom Bewußtseyn anderer findet in Glaubenssachen nur soweit statt, als überhaupt keine Gemeinschaft des kirchlichen Lebens ohne ein Gesammtbewußtseyn seyn kann. Soll daher eine neue fortschreitende Entwicklung des Katholicismus, die nur eine Annäherung an den Protestantismus seyn kann, möglich seyn, so muß der Episcopat dasselbe Schicksal haben, das

schon jetzt das Papstthum bei neuern katholischen Theologen gehabt zu haben scheint, wenn sie nur von einem Episcopat, nicht aber von einem Primat im Episcopat, oder vom Papstthum, zu wissen scheinen.

Wenn aber zuletzt selbst die Auctorität des Episcopats fallen soll, welche Bürgschaft, wird der Katholik fragen, bleibt noch dafür, daß die Willkühr der sich selbst überlassenen Subjektivität nicht alle Schranken überschreiten werde? Zur eigentlichen Beantwortung dieser Frage habe ich hier allerdings nichts weiter hinzuzusetzen, was nicht schon im Obigen enthalten wäre, nur an Eines, was sowohl zur Beruhigung gegen solche Besorgnisse dient, als auch die sicherste Grundlage zur Vereinigung der streitenden Parteien darbietet, ist hier zum Schlusse noch zu erinnern, das nie sich verläugnende sittliche Bewußtseyn des Wahren und Rechten. So wenig auch rein wissenschaftliche Untersuchungen vor das Forum des sittlichen Bewußtseyns zu ziehen sind, so gewiß ist doch, daß an der Frage, auf welcher Seite die Wahrheit ist, und was von beiden Theilen als etwas Gemeinsames, über alle Gegensätze Hinausliegendes, für sich selbst Feststehendes, anerkannt werden muß, das sittliche Urtheil einen sehr nahen Antheil zu nehmen berechtigt ist. So lange, wie auch in der neuesten Zeit so oft geschehen ist, von katholischen Schriftstellern der protestantischen Lehre und Kirche so vieles schuldgegeben wird, was in einem zu klaren und offenen Widerspruch mit der Wahrheit steht, als daß das sittliche Bewußtseyn einen solchen Widerspruch sich selbst verbergen könnte, muß eben darum auch die erste und nothwendigste Grundlage zur gegenseitigen Verständigung und Vereinigung fehlen. Wie vieles wäre gewonnen, wenn man nur einmal über sich erhalten könnte, nichts zu behaupten und dem Gegner zum Vorwurf zu machen, was man nicht als begründete Wahrheit vor sich selbst zu rechtfertigen im Stande ist. Gelte also nur vor allem die Infallibilität des sittlichen Bewußtseyns, sie wird der beßte Ersatz für die in sich selbst zerfallende Infallibilität eines trüglichen menschlichen Ansehens seyn, und der Willkühr der Subjektivität von selbst

die Schranke setzen, die sie ungestraft nicht überschreiten darf. Auf dieser Grundlage muß sich aber auch das Gemeinsame, das als objektive Wahrheit von keiner Seite geläugnet werden kann, mit immer klarerer Evidenz und in immer größerem Umfang herausstellen, und den Blick des Einzelnen immer entschiedener, über alles Hemmende und Trennende hinweg, auf jene Einheit hinrichten, die über allen Zwiespalt hinausliegt. Das ernste, sittliche Wollen führt zur Wahrheit, die Wahrheit aber ist es, welche frei macht, frei also auch von allem, was sich als hemmende Scheidewand, in der Welt der Gegensätze, der Einheit des Geistes mit sich selbst entgegenstellen will.

Beilagen.

I.

Ketzer-Parallelen: Lutheranismus und Apollinarismus.
Vgl. oben S. 231—235.

Von jeher gefielen sich die Katholiken in ihrer Polemik gegen die Protestanten besonders auch in Ketzer-Parallelen, und je weiter man über die ohnedieß hergebrachte Zusammenstellung mit den böhmischen Brüdern, den Hussiten, Wicliffiten, Waldensern hinauszugehen und selbst in die älteste Ketzergeschichte hineinzugreifen wußte, mit desto besserem Erfolg schien diese Methode der Widerlegung angewandt zu werden. Was kann denn schlagender seyn, als der Schluß: Was längst verdammte Häretiker behauptet haben, ist doch gewiß die offenbarste Ketzerei, nun behaupten aber die Protestanten dasselbe, also ist auch ihre Lehre dieselbe Ketzerei, und es ist somit schon in den alten Häretikern über sie abgeurtheilt? Nachdem schon die Verfasser der Confutatio das ihnen Mögliche versucht hatten, fand Bellarmin auch hierin ein seines Scharfsinns und seiner Gelehrsamkeit würdiges Feld. Eine der glänzendsten Partien seines großen polemischen Werks ist in dieser Hinsicht das neunte Capitel des vierten Buchs De notis ecclesiae, in welchem die sexta nota, die conspiratio in doctrina cum ecclesia antiqua, von selbst auf den Weg des historischen Beweises führte: dogmata adversariorum habita fuisse in ecclesia antiqua pro exploratis haeresibus. Eine der glücklichsten Parallelen dieser Art ist unstreitig die zwischen den Protestanten und Aërianern, bei welcher sich auch dieses polemische Verfahren am besten selbst charakterisirt. Die Aërianer stellten, wie Bellarmin a. a. O. nach Epiphanius und Augustin zeigt, die drei häretischen Behauptungen auf: orare vel offerre pro mortuis oblationem

non oportere, nec statuta solemniter celebranda esse jejunia, denique presbyterum ab episcopo nulla differentia debere discerni. Daher nun: Eadem docent et faciunt Calvinistae et Lutherani fere omnes. — Fatentur igitur, has tres sententias sibi cum Aërio esse communes, neque negant, in antiqua ecclesia pro damnatis haeresibus habitas esse. *Ex quo sequitur, ut, licet tum nondum nati, antiquae ecclesiae haeretici fuerint.* Kein Wunder, daß diese Aërianer den ältern Protestanten viel zu schaffen machten. Vgl. Walch Ketzerhist. Th. III. S. 323. Nach solchen Vorgängen würde man in der That etwas vermissen, wenn sich die neue Symbolik nicht auch in diesem Zuge als das leibhaftige Ebenbild ihrer ältern polemischen Schwester ausweisen würde. Mit den glänzendsten Beweisen von Scharfsinn und Gelehrsamkeit stellt sich Möhler auch hierin Bellarmin zur Seite. Es ist schon gezeigt worden, welche Ursache die Wissenschaft hat, dem Verfasser der Symbolik für die von ihm zuerst gemachte Entdeckung, daß der Protestantismus nicht nur mit dem Manichäismus, sondern auch der noch ältern Ketzerei, dem Gnosticismus in der nächsten und engsten Verwandtschaft stehe, dankbar zu seyn. An die Simonianer, die Anhänger des berüchtigten Magier's Simon — welchen jetzt, bedeutsam genug, die gleichfalls den Protestanten so nahe verwandten St. Simonisten auf der andern Seite des langen Wegs aus der alten Kirche in die neue gegenüberstehen — hatte zwar auch schon Bellarmin erinnert, allein die Evidenz und Gründlichkeit, mit welcher die Symbolik den Zusammenhang des Protestantismus und Gnosticismus bis auf seine letzten Wurzeln verfolgt, und der Scharfblick, mit welchem sogar einzelnen Reformatoren ihre parallele Stelle in der weitverzweigten Familie der Häretiker angewiesen wird, wie namentlich Luther selbst neben dem verrufenen, von jeder Spur wissenschaftlichen Geistes verlassenen Marcion und zugleich neben Prodicus und den Kainiten, den Gesetzesschändern, läßt alles weit hinter sich zurück, was selbst Thomas Moore auf seinen bekannten Wanderungen über das gleiche Verhältniß der Protestanten zu dem Magier Simon, dem ersten ächten Prote-

stanten, und allen folgenden Gnostikern zu entdecken vermochte. Da in der neuesten Zeit unter den Protestanten selbst nichts geeigneter ist, als der Name des Pantheismus, jeden, welchem er angehängt werden kann, mit dem schlimmsten Ketzergeruch zu umgeben, so lohnte es sich, auch eine solche Parallele zwischen den Protestanten und ältern Häretikern aufzufinden. Was die erste Ausgabe hierin noch übrig ließ, holte schon die zweite (S. 220—225.) nach, und die Symbolik weist seitdem auch eine unverkennbare Verwandtschaft mit der Doktrin des idealistischen Pantheismus nach, von dessen Pflegern (Amalrich von Chartres und dessen Schüler, David von Dinanto, und den verschiedenen Classen der Bizochen, Lollharden und Begharden, den Brüdern und Schwestern des freien Geistes, u. a., von welchen Wicleff den sichtbaren Uebergang auf die Reformatoren mache) durch das ganze Mittelalter hindurch eine nicht minder heftige Opposition gegen die Kirche unterhalten worden sey, als von den gnostisch-manichäischen Dualisten. Auch hier versteht sich der Verfasser der Symbolik zugleich trefflich auf das Classificiren, indem er Luther und Zwingli sich gewissermaßen in diese beiden Richtungen theilen läßt, so daß Luther sich mehr der manichäisch-gnostischen Weltbetrachtung, Zwingli der pantheistischen nähert. Das Resultat dieser Parallelen wird (S. 252.) in die gewichtigen Schlußworte zusammengefaßt: „Oft haben wir in unsern Tagen die sogenannten orthodoxen protestantischen Theologen bewundert, wenn gerade sie sich neueren philosophischen und theologischen Systemen entgegensetzten, welche nur eine consequente Durchführung der Principien der Reformatoren enthielten. So wenig kannte die protestantische Theologie sich selbst! Bei allen Abweichungen in Einzelnheiten ist nur Schleiermacher der einzige ächte Jünger der Reformatoren." Vielleicht schließt sich in den künftigen Ausgaben der Symbolik hier eine neue Classifikation an, welche an dieser Ehre der ächten Jüngerschaft auch Hegel theilnehmen läßt, und beide, Schleiermacher und Hegel, in ein analoges Verhältniß zu einander setzt, wie das zuvor erwähnte zwischen Luther und Zwingli ist. Aber auch hiemit

sind die Resultate der Forschungen des Verfassers der Symbolik auf dem Gebiete der ältern Ketzergeschichte, um den Protestantismus in Eine Classe mit alten Häresen zu setzen, noch nicht erschöpft. Schon vor der Erscheinung der Symbolik hat der Verfasser derselben eine Probe seiner künftigen Leistungen auf diesem Felde durch eine zwischen dem Lutheranismus und Apollinarismus kühn gezogene Parallele gegeben. Die Apollinaristen meinten, sagt Möhler in seinem Werke: Athanasius der Große und die Kirche seiner Zeit. Mainz 1827. Th. II. S. 268., die Sünde bleibe auch im Wiedergebornen, und wenn sie dennoch sagten, durch die Ankunft Gottes sey die Sünde gelöst, so kann es wohl nichts anders bedeuten, als der Mensch habe durch Christus das Vertrauen erhalten, daß ihm die Sünde vergeben sey, Christi Gerechtigkeit werde dem Menschen blos angerechnet, nur müsse er auch Christus nachzuahmen suchen. Die Lehre, daß auch im Wiedergebornen die Sünde als solche bleibe, führe nothwendig zur Annahme einer blos äußerlichen Rechtfertigung, so wie umgekehrt die äußerliche Imputationstheorie zur Annahme, daß auch im Wiedergebornen die Sünde bleibe. Luthers Irrthümer klären die der Apollinaristen auf. Nach den Apollinaristen, wie nach Luther und Melanchthon liege die Sünde in der beschränkten Natur des Menschen, und so seyen wir freilich nur im Glauben nicht in der That gerecht. Erst späterhin haben Luther und Melanchthon etwas christlicher und vernünftiger denken gelernt, und durch den Kampf mit den Katholiken belehrt, nur noch gesagt, durch Adams freien Fall sey die Sünde in uns so eingewurzelt, daß sie auch durch die Wiedergeburt nicht entfernt werden könne, nur M. Flacius sey, um den Glauben als allein rechtfertigend darzustellen, so weit gegangen, daß er gesagt habe, die Erbsünde sey die Substanz des Menschen, also unvertilgbar, was die Apollinaristen auch gelehrt haben. Das Nachahmen Christi habe bei den Apollinaristen keinen Sinn, es sey ein Nachahmen, wie wenn der Affe den Menschen nachahme, ein bloßes Nachmachen, da ja doch immer die Sünde im Menschen bleiben und in jedem Gedanken und in jeder Handlung erscheinen

soll. Wie könne das Christum nachahmen heißen, wenn man blos ein äußerliches Absehen meine. Auch diesen dunkeln Punkt kläre die lutherische Lehre auf. Sie erkläre die guten Werke für nothwendig, wenigstens nützlich, aber nicht zur Seligkeit, man müsse sie blos, weil sie Gott befohlen, verrichten, die Lutheraner haben also die guten Werke, die Nachahmung Christi, wie die Apollinaristen in ein blos äußeres mechanisches Verhältniß zu Christo gesetzt, oder die Nachahmung in ein Nachmachen verändert. Wie es sich nun mit dieser Parallele, über welche Baumgarten-Crusius im Lehrb. der chr. Dogmengesch. S. 274. das Urtheil fällt, daß sie auf eine geschichtlich nicht beständige Weise den Apollinarismus mit dem ganzen Lutheranismus des 16. Jahrh. gleichstelle, verhält, mag hier noch kurz untersucht werden. Die Apollinaristen giengen in ihrer Theorie von der Person Christi von der Voraussetzung aus, daß das Sündigen zur Natur des Menschen gehöre, welchen Satz sie aber nicht so verstanden wissen wollten, wie wenn die Sünde aus einem der Natur des Menschen inwohnenden Princip des Bösen abzüleiten wäre, sondern sie wollten hiemit nur einen mit dem menschlichen Bewußtseyn unzertrennlich verbundenen Erfahrungssatz aussprechen. *Ὅπυ τέλειος ἄνθρωπος*, behaupteten sie nach Athanasius Contra Apollin. I, 2. *ἐκεῖ καὶ ἁμαρτία.* Jeder Mensch ist als Mensch auch Sünder. Das Sündigen ist für den Menschen so sehr etwas unvermeidliches, daß es zur Natur des Menschen selbst gehört. Warum definirt ihr, hält Athanasius I, 14. den Apollinaristen entgegen, die Sünde so, daß ihr sie zur Natur des Menschen rechnet (*τί περὶ τῆς ἁμαρτίας ὁριζόμενοι ταῦτα λαλεῖτε, φυσικὴν εἶναι τὴν ἁμαρτίαν λέγοντες κατὰ τὸν ἀσεβέστατον Μανιχαῖον;*)? Die Apollinaristen schienen daher ihren Gegnern, in Hinsicht der Annahme eines bösen Princips, in den marcionitischen oder manichäischen Dualismus zu verfallen. Auf den Einwurf der Apollinaristen: *καὶ πῶς δύναται ἡ ἐν συνηθείᾳ τῆς ἁμαρτίας γενομένη φύσις, καὶ τὴν διαδοχὴν τῆς ἁμαρτίας διαδεξαμένη, ʼχωρὶς ἁμαρτίας εἶναι; ὅ ἐστιν ἀδύνατον· ἔσται δὲ καὶ ὁ χριςὸς εἷς τῶν ἀνθρώπων*, erwiedert

Athanasius II, 8.: *ταῦτα δὲ καὶ Μαρκίων ἐφρόνησε· ταύτην καὶ Μανιχαῖος εἰσηγήσατο τὴν γνώμην, τȣ̃ ἀνθρώπȣ τὴν σάρκα καὶ αὐτὴν τὴν γέννησιν ὑπὸ τὸν ἄρχοντα τῆς κακίας τάσσων, καὶ ἐξȣσιαςὴν τȣ̃τον ἐπιγραφόμενος, ἐπειδὴ ᾧ τις ἥττεται, τȣ́τῳ καὶ δεδȣ́λωται. Τȣ́των καὶ ἡμεῖς ἀνανεȣ̃σθε τὴν γνώμην, καθ' ἕτερον τρόπον, τὴν νοερὰν τȣ̃ ἀνθρώπȣ φύσιν, ἥτις νοεῖται ψυχὴ, προσεπιδιδόντες, καὶ ἄφευκτον ταύτην τῆς ἁμαρτίας διοριζόμενοι.* Allein die Apollinaristen begründeten ihre Lehre von der Sündhaftigkeit der menschlichen Natur nicht dualistisch, sondern nur durch eine aus der Erfahrung abstrahirte Reflexion. Dieß ist unstreitig die Voraussetzung, von welcher aus Apollinaris seine Lehre von der Person Christi sich bildete. Steht einmal der Hauptsatz fest, daß es keinen schlechthin unsündlichen Menschen gibt, daß Menschseyn und Sünderseyn identische Begriffe sind, so folgt daraus mit nothwendiger Consequenz, daß Christus entweder als vollkommener Mensch kein vollkommener d. h. unsündlicher Erlöser, oder als vollkommener Erlöser kein vollkommener Mensch ist. Um den Begriff des Erlösers nicht aufgeben zu müssen, nahm Apollinaris das letztere an. Christus hat daher nach der Lehre der Apollinaristen, wie sie Athanasius I, 2. entwickelt, statt des innern Menschen in uns einen himmlischen *νȣ̃ς*, und bediente sich der ihn umgebenden Gestalt nur wie eines Organs. Denn unmöglich ist es, sagten sie, daß er ein vollkommener Mensch wurde. Wo ein vollkommener Mensch ist, da ist auch Sünde *), und zwei vollkommene Wesen können nicht Eins wer-

*) Die Unsündlichkeit eines wahrhaft menschlichen Erlösers scheine daher den Apollinaristen etwas widernatürliches zu seyn. *Λέγετε*, heißt es bei Athanas. II, 9. *εἰ ἡ ἁμαρτήσασα φύσις ἐν Θεῷ γέγονεν, ἁμαρτίαν μὴ ποιήσασα, ἀνάγκῃ τοίνυν κατέχεται, τὸ δὲ ἀνάγκῃ κατεχόμενον βίαιόν ἐστιν. Εἴπατε τοίνυν, εἰ τὸ μὴ ἁμαρτάνειν κατὰ ἀνάγκην γίνεται, τὸ ἁμαρτάνειν κατὰ φύσιν ἔσται, δώσετε ȣ̃ν τὸν τῆς φύσεως δημιȣργὸν τῆς ἁμαρτίας εἶναι ἐνεργόν· εἰ δὲ βλασφημία ἐστὶ τὸ τοιȣ̃τον, κατὰ ἀνάγκην δὲ τὸ ἁμαρτάνειν συμβέβηκεν, πρόδηλον, ὅτι τὸ μὴ ἁμαρτάνειν κατὰ φύσιν γέγονε. Διὰ τȣ̃το ἐν τῇ τȣ̃ λόγȣ θεότητι ὀφθεῖσα ἡ τȣ̃ δȣ́λȣ μορφὴ ȣ̓κ ἀ-*

den (Dieser Satz war allerdings auch eine wesentliche Voraussetzung der apollinaristischen Theorie, daß er aber doch nicht die gleiche Wichtigkeit mit jenem andern hatte, zeigt sowohl die ihm hier gegebene Stellung, als auch die weitere Entwicklung dieser Theorie). Sonst wäre ja in Christus der Kampf der Sünde, der in uns ist, und er hätte die bei uns stattfindende Reinigung nöthig, wenn Christus als Mensch auch das in uns denkende, und das Fleisch bewegende Princip in sich aufgenommen hätte. Er nahm aber, wie sie sagen, nur das Vernunftlose (*τὸ ἀνόητον*) an, damit er selbst die Vernunft in ihm wäre, und frei schlechthin von der Sünde, wegen der Gottheit sowohl, als wegen der Vernunftlosigkeit des Fleisches, denn das Fleisch kann nicht sündigen, wenn nicht der, der das Fleisch bewegt, der Geist, die That der Sünde vorher und durch den Leib zur Vollendung der Sünde ausführt. Deßwegen zeigt Christus ein neues Fleisch, wobei nur ein Verhältniß der Aehnlichkeit stattfindet, die Neuheit des Geistes in uns aber zeigt jeder in sich durch Nachahmung und Aehnlichkeit und Enthaltung von der Sünde. Und so nur kann Christus ohne Sünde gedacht werden. Ein wirklicher vollkommener Mensch war demnach Christus nicht, und es konnte den Apollinaristen nicht ohne Grund der Vorwurf gemacht werden, daß

νάγκῃ ὑποκειμένη ἀλλὰ φύσει καὶ δυνάμει τὴν ἀναμαρτησίαν ἐπιδείκνυται, διαλύσασα τὸν τῆς ἀνάγκης ὅρον, καὶ τὸν τῆς ἁμαρτίας νόμον. Es war daher zwar allerdings zwischen den Apollinaristen und ihren Gegnern die Differenz, daß jene die Sünde für etwas der menschlichen Natur wesentliches, diese aber für etwas blos zufälliges hielten (weßwegen Athanasius I. 15. ihnen entgegenhält: *ταῦτα οὕτως φρονεῖτε κατήγοροι γενόμενοι τοῦ δημιουργοῦ τῆς φύσεως· ὅτε τὸν Ἀδὰμ ἀρχῆθεν ἔπλασεν ὁ θεὸς, μήτοιγε σύμφυτον αὐτῷ δέδωκε τὴν ἁμαρτίαν; — οὐδὲ γὰρ φύσεως ἂν εἴη δημιουργὸς ὁ διάβολος, κατὰ τὴν τῶν Μανιχαίων ἀσέβειαν, ἀλλὰ φύσεως παρατροπὴν ἐκ παραβάσεως εἰργάσατο*), allein selbst, wenn die Apollinaristen von der Seele sagten, sie sey *ἁμαρτία ἐνυπόστατος* I, 21. ist dabei an keine manichäische Substanz des Bösen zu denken.

sie die Realität der menschlichen Erscheinung des Erlösers läugnen (τί τοίνυν προφασιζόμενοι σοφίζεσθε; τί ὑποκρινόμενοι ὑποκαλύπτετε; καὶ ὐ φανερῶς λέγετε, ὅτι ὐχὶ λαβὼν δύλυ μορφὴν γέγονεν ἄνθρωπος, ἀλλ᾽ ὅτι ὤφθη ὡς ἄνθρωπος; II, 4.). Dagegen glaubten die Apollinaristen dem Begriff der absoluten Unsündlichkeit, welcher ihnen in der Vorstellungsweise der Gegner als eine willkührliche der Natur der Sache widerstreitende Voraussetzung erschien, nur durch ihre Theorie in der Person des Erlösers festhalten zu können.

Welche Beziehung hat nun aber dieß zum lutherischen Lehrbegriff? Die Apollinaristen und die Lutheraner stimmen darin mit einander zusammen, daß sie den Begriff der Sünde in eine gleich unzertrennliche Verbindung mit der menschlichen Natur setzen, allein die Lutheraner ziehen hieraus nicht die Folgerung für die Lehre von der Person Christi, welche die Apollinaristen daraus zogen. Sollen aber beide Theile von derselben Voraussetzung aus darin mit einander zusammentreffen, daß sie den Menschen auch im Zustande der Wiedergeburt und Rechtfertigung nicht für völlig frei von der Sünde halten können, so mußten zwar allerdings die Apollinaristen ihren Hauptsatz, daß kein Mensch ohne Sünde sey, auch auf die Wiedergebornen und Gerechtfertigten ausdehnen, daran nahm aber niemand Anstoß, und wir müssen daher eben daraus, daß dieser Punkt im Streite mit den Apollinaristen gar nicht zur Sprache kam, den Schluß ziehen, man habe es als etwas sich von selbst verstehendes betrachtet, daß auch die Wiedergebornen und Gerechtfertigten von der Sünde nicht völlig frei seyen. Die Frage war allein diese, ob der allgemeine Erfahrungssatz, daß der Mensch Sünder sey, in Beziehung auf irgend ein menschliches Individuum eine Ausnahme erleiden könne oder nicht. Die Apollinaristen verwarfen jede Ausnahme dieser Art schlechthin, sie mußten daher eine absolut unsündliche Entwicklung der menschlichen Natur, die ihre Gegner für möglich hielten, als etwas absolut undenkbares und unmögliches betrachten. Der Streit bezog sich daher immer nur auf die Frage, ob die von beiden Theilen angenommene Voraussetzung auch auf die Per-

son Christi anzuwenden sey, oder nicht, nur darin ging er über die Lehre von der Person Christi hinaus, daß auch die Erlösung anders gedacht werden mußte, je nachdem man den Erlöser als vollkommenen Menschen betrachtete oder nicht. War der Erlöser nicht wirklicher vollkommener Mensch, so war er auch nicht reell mit der menschlichen Natur vereinigt, aber eben deßwegen schien nun auch der Erlösung selbst ihre volle Realität zu fehlen, das Princip der Erlösung war durch einen Erlöser, welcher nicht vollkommener Mensch war, nicht in die Menschheit selbst gesetzt, nicht zur Wirklichkeit in der Menschheit geworden, sondern es schwebte gleichsam nur als Idee über der Menschheit. Dieß ist der Streitpunkt, um welchen es sich zwischen den Apollinaristen und ihren Gegnern handelte, wie wir aus Athanasius II, 6. sehen: Der Sohn Gottes kam, die Werke des Teufels zu lösen. Ihr aber sagt nun, er löste sie dadurch, daß er nicht sündigte. Aber das ist keine Erlösung von der Sünde. Denn nicht in ihm bewirkte der Teufel von Anfang an die Sünde, so daß dadurch, daß er in die Welt kam und nicht sündigte, die Sünde gelöst worden wäre, sondern dadurch, daß er in die vernünftige und geistige Natur des Menschen den Samen der Sünde hineinbrachte, bewirkte der Teufel die Sünde. Deßwegen war es unmöglich für eine vernünftige Natur, welche freiwillig gesündigt hat, und unter die Verdammniß des Todes gekommen ist, sich selbst in Freiheit zu setzen. Darum kam der Sohn Gottes, um sie in seiner Natur durch einen neuen Anfang und seine wundervolle Entstehung wiederherzustellen. Wenn nicht in derselben Natur, welche sündigte, auch die Unsündlichkeit erschienen wäre (in einem wirklichen Menschen), warum wäre die Sünde im Fleische verurtheilt worden (in Christus, sofern er nicht vollkommener Mensch war), da doch weder das Fleisch das Vermögen des Handelns hat, noch die Gottheit der Sünde fähig ist? Durch dieselbe Natur, durch welche die Sünde hervortrat, mußte auch die Gerechtigkeit dargestellt werden. Man vgl. II, 11.: Warum saget ihr: Es ist unmöglich, daß der einmal in die Gefangenschaft gekommene Mensch aus der Gefangenschaft frei werde? Damit ihr Gott das Unmögliche, dem Teufel das Mögliche

zuschreibet, indem ihr mit den übrigen Häretikern behauptet, die Sünde könne in der Natur des Menschen nicht aufgehoben werden, und deßwegen sey die von der Gefangenschaft der Sünde freie Gottheit, in der Aehnlichkeit des Fleisches und der Seele, gekommen, damit sie frei bleibe, und so als reine Gerechtigkeit sich darstelle (ἵνα αὐτὴ ἀναιχμάλωτος μείνῃ καὶ οὕτως ὀφθῇ καθαρὰ δικαιοσύνη). Wie wäre denn je die Gottheit ohne reine Gerechtigkeit gewesen, und wie wäre hierin eine Wohlthat für die Menschen, wenn der Herr nicht in der Gleichheit der Existenz und der Neuheit der Natur (ταυτότητι τῆς ὑπάρξεως, καὶ φύσεως καινότητι) erschienen wäre? Ihr aber saget durch Aehnlichkeit und Nachahmung werden die Glaubenden selig, und nicht durch Erneuerung und dadurch, daß Christus der Erstling ist (τῇ ἀνακαινίσει καὶ τῇ ἀπαρχῇ). Wie wäre Christus der Erstgeborne unter vielen Brüdern? Auch der Glaube ist nur dadurch Glaube, daß er glaubt, das Unmögliche sey wirklich, das Schwache stark, das Leidensfähige leidenslos, das Vergängliche unvergänglich, das Sterbliche unsterblich. Nicht dazu kam die Gottheit, sich zu rechtfertigen, denn sie hat nicht gesündigt. Worauf anders bezieht sich alles dieß, als auf den Unterschied zwischen Idee und Realität? Ist der Erlöser nicht wirklicher Mensch, so ist auch die Erlösung nichts wirkliches, sie hat keine reelle Beziehung zur Menschheit, sondern eine blos ideelle, sofern sich zwar das Princip der Erlösung, die Unsündlichkeit und absolute Gerechtigkeit, in dem Erlöser darstellt, aber nur als eine Eigenschaft der Gottheit, die nicht erst als eine der Gottheit zukommende Eigenschaft dargestellt werden darf. Die Erlösung ist daher nicht sowohl Thatsache, als vielmehr nur Idee, und es ist im Grunde nach den Apollinaristen nicht anders, als wenn keine Erlösung und Versöhnung wäre (πῶς ἔτι ταῦτα λέγετε, ὡς οὐδέπω καταλλαγέντος τῇ ἀνθρωπότητι τοῦ θεοῦ; πῶς οὖν ἐπεδήμησεν ὁ σωτήρ; ἢ ὡς ἀδύνατος τὸν σύμπαντα λῦσαι ἄνθρωπον, ἢ ὡς βδελυξάμενος τὸν ἅπαξ ἁμαρτήσαντα νοῦν; ἢ ὡς δεδοικὼς μὴ καὶ αὐτὸς μέτοχος γένηται τῆς ἁμαρτίας, εἰ τέλειος γένηται ἄνθρωπος θεὸς ὤν; I, 14.). Nur dadurch ist Christus

nach den Apollinaristen Erlöser, daß er selbst nicht sündigte, d. h. dadurch, daß er die Idee der Unsündlichkeit den Menschen zum Bewußtseyn brachte, und sie als Ideal ihres Strebens ihnen vor Augen stellte. Der Unterschied zwischen den Apollinaristen und ihren Gegnern besteht daher darin, daß nach den letztern die Erlösung als eine objektiv vollzogene, nach den erstern aber als eine erst subjektiv zu vollziehende anzusehen ist, woraus es zu erklären ist, daß in der Lehre der Apollinaristen wiederholt von einer *ὁμοίωσις* und *μίμησις* die Rede ist. Wird die Erlösung nicht als Faktum, sondern als Idee aufgefaßt, so kann die Idee ihre Bedeutung nur darin haben, daß sie das durch das sittliche Streben des Einzelnen sich realisirende Ideal ist, aber zum Begriff des Ideals gehört es auch, daß das Mißverhältniß zwischen Idee und Wirklichkeit ein nie völlig sich ausgleichendes ist, es ist nur Annäherung und Aehnlichkeit möglich, immer aber bleibt etwas zurück, worin die Idee nicht vollkommen realisirt ist. Nichts anders als eben dieß meint im Grunde Athanasius, wenn er I, 20. den Apollinaristen entgegenhält: „Vergebens bildet ihr euch ein, die Neuheit des denkenden und das Fleisch bewegenden Geistes in euch bewirken zu können, indem ihr euch vorstellt, es könne dieß auf dem Wege der Nachahmung geschehen, und dabei nicht bedenkt, daß Nachahmung nur dann stattfinden kann, wenn etwas Thatsächliches vorangeht (*μίμησις προαγούσης πραγματείας γίνεται μίμησις*). Wenn ihr aber in Christus nur die Neuheit des Fleisches annehmet, so ist dieß ein blasphemischer Irrthum. Denn, wenn es dem Menschen möglich wäre, die Neuheit des das Fleisch bewegenden Geistes für sich zu bewirken, ohne Christus, und wenn, was bewegt wird, dem Bewegenden folgt, wozu wäre die Ankunft Christi nöthig gewesen?“ Die Idee ist also, dieß ist der hier ausgesprochene Hauptgedanke, etwas unwirkliches und unkräftiges, wenn sie sich nicht unmittelbar auch als concrete Realität, als historische Thatsache darstellt, es fehlt nicht nur an einem adäquaten Objekt der Nachahmung, wenn sich das, was der Mensch nachahmen soll, nur als abstrakte Idee und nicht als concrete menschliche Erscheinung darstellt, sondern eben damit auch an einem lebendigen die Rea-

lisirung der Idee bewirkenden Princip, und der Mensch ist daher in Ansehung dessen, was er durch sein sittliches Streben erreichen soll, nur auf seine eigene Kraft und Thätigkeit verwiesen, es ist abgesehen von der Idee, deren er sich bewußt ist, nichts faktisches vorhanden, was er schon zu seiner Voraussetzung hätte, sondern es soll alles erst durch ihn selbst geschehen. Möhler bemerkt selbst in Beziehung auf die zuvor angeführte Stelle, daß die Apollinaristen hier auf eine sonderbare Weise in den Pelagianismus übergegangen seyen, allein es ist hier nichts sonderbares, sondern es stellt sich hier nur klar heraus, daß der Apollinarismus weit mehr, als mit dem Lutheranismus, mit solchen Theorien Aehnlichkeit hat, welche, wie der Pelagianismus und Socinianismus, das größte Gewicht auf die Nachahmung des Beispiels Christi legen. Im lutherischen Lehrbegriff aber kann die bloße Nachahmung, als Princip der Rechtfertigung, nirgends eine Stelle finden, sondern mit der Wirklichkeit der menschlichen Natur und Erscheinung Christi wird auch die Wirklichkeit der Erlösung als das Gegebene vorausgesetzt, zu welchem sich der Mensch nur receptiv verhalten kann. Diese Receptivität vermittelt der Glaube, im Apollinarismus aber kann der Glaube selbst nur das praktische Princip der Nachahmung seyn. Hier also ist der Punkt, wo sich uns die Differenz des Lutheranismus und Apollinarismus in ihrem Princip zeigt. Wenn aber Möhler meint, im Apollinarismus könne deßwegen nur von einer Nachahmung, die ein bloßes Nachmachen und Nachäffen sey, die Rede seyn, weil nach demselben im Geiste des Menschen auch nach der Wiedergeburt noch immer die Sünde bleibe, so ist dieß eine höchst ungereimte Vorstellung, da keine Theorie eine absolute Unsündlichkeit der Wiedergebornen und ein völliges Verschwinden ihres Unterschieds von Christus behaupten kann. Der letzte Grund des apollinaristischen Nachahmungsprincips ist allerdings jene Lehre von der Sünde, aber nur, wenn man übersieht, was von jenem äußersten Punkte aus in beiden Lehrbegriffen sich auf ganz verschiedene Weise entwickelt, die ganze Lehre vom Erlöser und von der Erlösung, kann man sagen, es sey zwischen Apollina-

rismus und Lutheranismus kein wesentlicher Unterschied, und beide nehmen eine rein äußerliche Imputationstheorie an. Wollte man aber noch geltend machen, daß jene reine Gerechtigkeit der Apollinaristen dasselbe sey, was die justitia extra nos im lutherischen Lehrbegriff ist, so ist dagegen zu erinnern, nicht nur, daß diese justitia extra nos auch im katholischen Lehrbegriff ihre nothwendige Stelle hat, sondern auch, was die Hauptsache ist, daß jene apollinaristische Gerechtigkeit nicht die Gerechtigkeit eines vollkommenen Gottmenschen ist, wie die lutherische justitia extra nos, also auch nicht dieselbe concrete Realität hat. Was also der Apollinarismus mit dem Lutheranismus gemein hat, ist unwesentlich, was aber charakteristisch in ihm ist, bietet keinen Vergleichungspunkt dar.

Ein weiteres Moment der Vergleichung will endlich Möhler auch noch in der apollinaristischen Formel finden, Christus habe ein unerschaffenes Fleisch gehabt, oder sein Fleisch sey gleichen Wesens mit der Gottheit (*ἢ ἀλλοίωσιν τȣ̃ λόγȣ φαντάζονται, ἢ δόκησιν τὴν οἰκονομίαν τȣ̃ πάθȣς ὑπολαμβάνȣσι, ποτὲ μὲν ἄκτιϛον καὶ ἐπȣράνιον λέγοντες τὴν τȣ̃ Χριϛȣ̃ σάρκα, ποτὲ δὲ ὁμοȣ́σιον τῆς θεότητος.* I, 2. 10. 21.), was die Apollinaristen jedoch nur so verstanden wissen wollten, *ὅτι ἄκτιϛος γέγονε τῇ ἑνώσει τῇ πρὸς τὸν ἄκτιϛον.* Man vergleiche hiemit, sagt Möhler (S. 271.), die Lehre Luthers und seiner Freunde von der Allgegenwart des Leibes Christi, was in der That nichts anders heiße, als daß die Menschheit Christi gleiches Wesens mit seiner Gottheit geworden sey, denn wo Eine göttliche Eigenschaft sey, seyen alle, und die Eigenschaften Gottes seyen ja sein Wesen. Diese Parallele könnte jedenfalls nur dann Werth haben, wenn es sich mit der Uebereinstimmung der beiden Lehrbegriffe in der Rechtfertigungslehre so verhielte, wie Möhler behauptet. In demselben Verhältniß aber, in welchem die apollinaristische Rechtfertigungslehre eine andere ist, als die lutherische, geht auch die apollinaristische Homousie über die lutherische Ubiquität weit hinaus, so daß sie ihre wahre Parallele nicht im Lutheranismus, sondern vielmehr im Schwenkfeldianismus hat.

II.

Die Schleiermacher'sche Rechtfertigungstheorie und ihr Verhältniß zur katholischen. Zu S. 273.

Schleiermacher hat sich in seiner Glaubenslehre, erste Ausgabe Bd. 2. S. 316., in der Lehre von der Rechtfertigung der römischen Lehrweise dadurch genähert, daß er unter der Rechtfertigung nicht blos die in einem deklaratorischen Akte sich äußernde göttliche Thätigkeit versteht, sondern die ganze, das neue Leben in dem Menschen begründende, göttliche Thätigkeit, weil ein Gericht freilich eine blos erklärende Funktion sey, und also auch nur deklaratorische Akte ausüben könne, indem die Handlungen, auf welche sich diese beziehen, ihm gegeben werden müssen, hier aber die ganze Entwicklung des menschlichen Lebens selbst in dem Umfang des in der göttlichen Allmacht begründeten Seyns erfolge, und Gott nichts bloß gegeben werden könne, worüber er auch blos zu urtheilen hätte, oder weil, wie sich Schleiermacher in der zweiten Ausgabe Bd. 2. S. 218. ausdrückt, der deklaratorische Akt nur durch den Zusammenhang mit der die Bekehrung hervorrufenden Einwirkung Christi etwas wird, und wenn wir uns diese auch auf die allgemeine göttliche Anordnung zurückführen, uns das Deklaratorische wieder in dem Schöpferischen verschwindet. Möhler hat nicht unterlassen, dieß als einen sehr erfreulichen Beweis davon zu rühmen, wie ein so geistvoller Theologe, wie Schleiermacher, die katholische Lehre von der Rechtfertigung sowohl verstanden, als zu schätzen und zu würdigen gewußt habe. Allein schon in der ersten Ausgabe bemerkte Schleiermacher ausdrücklich, daß diese Annäherung blos die Form betreffe, der wahre evangelische Typus aber in dem Inhalt liege, nämlich in der Beziehung der Rechtfertigung auf den Glau-

ben, und wenn Möhler die zweite Ausgabe der Schleiermacher'schen Glaubenslehre verglichen hätte, so würde er hier eine noch bestimmtere Protestation gegen die Voraussetzung gefunden haben, daß Schleiermacher den katholischen Lehrtypus hier schlechthin dem evangelischen vorziehe, eine Voraussetzung, die nur aus einem Verfahren entstehen kann, das sich willkührlich an Einzelnheiten hält, und über gewissen Analogien in Nebensachen die Differenzen in der Hauptsache, je nachdem es gerade von Vortheil zu seyn scheint, unbeachtet läßt. Was das Verhältniß zur römischen Kirche betrifft, sagt Schleiermacher a. a. O. S. 218., so ist es nur scheinbar, daß unser Gegensatz gegen sie auf der deklaratorischen Beschaffenheit des göttlichen Rechtfertigungsaktes liege, und sie wird sich wenig einverstanden erklären mit der Art, wie diese Beschaffenheit hier geläugnet wird. Denn hier bleibt es doch dabei, daß der Mensch gerechtfertigt sey, sobald der Glaube in ihm gewirkt worden, ihr Interesse dagegen ist festzustellen, daß er es erst werde durch die Werke. Daher der a. a. O. S. 210. ausgesprochene Tadel gegen die Lehrweise der römischen Kirche, daß sie Glauben und Rechtfertigung möglichst weit auseinanderbringe, um dann desto leichter die Rechtfertigung des Menschen, als von seiner Heiligung abhängig, darstellen zu können. Ungefähr ebenso verhält es sich mit demjenigen, was Möhler S. 155. über die Rechtfertigungstheorie des Andr. Osiander und ihre Verwandtschaft mit der katholischen bemerkt. Wenn auch Osiander lehrte, wie Möhler seine Lehre angibt, die rechtfertigende Kraft liege nicht im Glauben an sich (dieß nimmt übrigens auch die lutherische Lehre an, da der Glaube an und für sich, d. h. ohne sein Objekt nie rechtfertigen kann), sondern inwiefern er Christum wesenhaft aufnehme, d. h. nach katholischer Ausdrucksweise, inwiefern er den Menschen durch wirkliche Mittheilung der Gerechtigkeit Christi in eine reelle Gemeinschaft mit diesem versetze, so setzte er doch ganz den lutherischen Begriff des Glaubens voraus, und machte die Rechtfertigung nur vom Glauben abhängig. Er wich von den Lutheranern nur darin ab, daß er

das Objekt des Glaubens anders bestimmte *). Uebrigens läßt sich auch abgesehen vom Begriff des Glaubens, obgleich dieser immer der hauptsächlichste Differenzpunkt zwischen der katholischen und protestantischen Rechtfertigungstheorie bleibt, leicht zeigen, wie wenig die Schleiermacher'sche Lehrweise mit der katholischen gemein hat. Schleiermacher erklärt sich gegen einen blos deklaratorischen Akt nur deßwegen, weil es für Gott nichts blos deklaratorisches geben könne, Gedanke und That in Gott Eins sey, das Deklaratorische zugleich auch als das schöpferisch Wirksame gedacht werden müsse. Dieses schöpferisch Wirksame läßt sich aber, der Natur der Sache nach, von dem Deklaratorischen nicht trennen, und mußte daher auch von den lutherischen Theologen immer zugleich mit dem Deklaratorischen zusammenbegriffen werden. Denn was würde dem Menschen der richterliche Akt, durch welchen ihn Gott von der Schuld der Sünde frei spricht, nützen, wenn der Mensch nicht auch ein Bewußtseyn dieses Akts hätte? Wie der Glaube die Voraussetzung der Rechtfertigung ist, so spricht sich auch das Bewußtseyn der Rechtfertigung in ihm aus. Eben dieses Bewußtseyn ist es nun aber, was die Rechtfertigung, als Akt Gottes, nicht blos zu einer immanenten Thätigkeit macht, sondern auch zu einer aus Gott hervorgehenden, lebendig wirksamen, die Wirkung des deklaratorischen Rechtfertigungsaktes der Gottheit ist das Bewußtseyn der Rechtfertigung in dem Glaubigen, eine Wirkung der göttlichen Gnade, wie der Glaube selbst. In diesem Sinne will auch Nitzsch (S. 136.) die Rechtfertigung nicht blos als immanente oder intransitive Thätigkeit betrachtet wissen, eine Lehre, die nur so lange gelte, als die Concordienformel und ihre Freunde die Vermischung derselben mit der Heiligung abzuwehren und ihren Standpunkt, der Eingießung gegenüber, zu wahren haben. Die Rechtfertigung sey eine Mittheilung, sie theile den Frie-

*) Vgl. meine Disquis. in *A. Osiandri* de justificatione doctrinam, ex recentiore potissimum theologia illustrandum. Tübingen 1831. S. 5.

den Gottes mit, indem sie die Furcht hinwegbringe, die dem kindschaftlichen Gefühle hinderlich sey. Sey nun der Rechtfertigungsakt transitiv oder mittheilend, so lasse sich auch erkennen, daß er und wie er deklaratorisch sey. Gott spreche sein Urtheil weder nur in sich hinein, noch in die Weltgeschichte heraus, ob es gleich da und dort gültig sey und werde, er spreche es in das Bewußtseyn des Glaubigen hinein, der Geist der Gnade gebe Zeugniß unserm Glaubensgeist, daß wir Gottes Kinder seyen. In dieser Beziehung habe Schleiermacher nicht Recht gehabt, den Gedanken der besondern Kundgebung des göttlichen Rathschlusses zu beseitigen. Die lebendige Besonderung der allgemeinen Wirkung Christi sey nicht nur mit Schleiermacher bei der Bekehrung, sondern gleicherweise bei der Rechtfertigung zu denken, nur daß die Rechtfertigung das in Betrachtung ruhende Selbstbewußtseyn, die Bekehrung aber mehr die Willensbewegung betreffe. Schleiermacher läugnet jedoch nur eine Mehrheit göttlicher Rechtfertigungsakte oder Dekrete, sagt dagegen selbst, jeder Akt der Bekehrung sey, insofern zugleich das Bewußtseyn der Sündenvergebung und der Kindschaft Gottes mit dem Glauben entstehe, in dem Menschen selbst eine Deklaration des allgemeinen göttlichen Rathschlusses um Christi willen zu rechtfertigen (Der christl. Glaube 2. Ausg. Th. 2. S. 218.). Diese Deklaration im Bewußtseyn des Menschen ist das nothwendige Correlat zum göttlichen Rechtfertigungsakt, wodurch dieser im Bewußtseyn sich reflektirt, also nicht blos immanent, sondern transitiv ist. Mit Recht haben, sagt Nitzsch (S. 156.), Schleiermacher und Tittmann (Progr. de summis principiis Confess. August. Lips. 1830. und in den Anm. zur teutschen Ausg. der Conf.) auf einen Unterschied der Rechtfertigung von der Sündenvergebung aufmerksam gemacht. Jene begreife nämlich diese, diese nicht jene schon in sich. Die Sündenvergebung selbst, sofern sie schon dem Bewußtseyn sich zueignet, sey nur negative Seligkeit, zu welcher das Positive der Kindschaft hinzukommen müsse, in der Rechtfertigung aber sey beides als Eins gesetzt. Die Rechtfertigung ist allerdings nicht blos negativ, sondern auch

positiv, nur ist hier das Positive sosehr durch das Negative bedingt und davon abhängig, daß das Moment der Sündenvergebung im Begriffe der Rechtfertigung mit Recht das Uebergewiegende ist. Von selbst aber erhellt, daß, wenn auch die Rechtfertigung nicht blos auf einen deklaratorischen Akt beschränkt wird, dennoch alles, was zum protestantischen Begriff der Rechtfertigung gehört, völlig außerhalb des Gesichtskreises des Katholiken liegt, für welchen die Rechtfertigung erst mit der Heiligung beginnt, also erst auf dem Punkte, auf welchem sie dem Protestanten schon vollendet ist. — Kaum der Erwähnung werth scheint uns, was auf Möhler, wie er versichert, einen noch tieferen Eindruck machte, die Wahrnehmung, die er gemacht zu haben glaubt, daß Schleiermacher auch in homiletischen Vorträgen seine bessere Einsicht (d. h. seine vermeintlich katholische Rechtfertigungslehre) dem christlichen Volke mittheile. Denn wer kann auch nur einen Augenblick der Meinung Raum geben, daß Schleiermacher in der von Möhler (S. 235. übrigens nur im Allgemeinen) angeführten Stelle der Festpredigten Bd. I. S. 283. f. *) der protestantischen Lehre vom Glauben irgend etwas vergeben wollte? Noch mehr aber muß man sich wundern, wenn man die citirte Stelle selbst nachliest, wie einzelne aus dem Zusammenhang des Ganzen genommene Sätze einen solchen Eindruck auf Möhler machen konnten, da gerade in derselben Stelle, die Möhler vor Augen hatte, auch der Glaube nicht unerwähnt gelassen ist. „Wo die Zusammenstimmung des innersten Willens mit dem ganzen Willen Gottes ist,“ heißt die Stelle wörtlich (S. 285.), „so weit wir ihn irgend zu erkennen und zu ahnden vermögen, da kann auch nichts störendes und trübendes seyn, indem auch, was noch von Schwachheit in uns übrig ist, weil es gar keine Unterstützung in unserem Willen findet, auch nicht mehr zu unserm eigentlichen Leben gehört, sondern zu dem übrigen ausser uns, wogegen wir den guten Kampf des Glaubens

*) Schleiermacher's sämmtliche Werke. Zweite Abtheilung. Predigten. Zweiter Band. S. 170.

zu kämpfen haben, bei dem wir uns wahrhaft selig fühlen, weil wir als Werkzeuge Gottes handeln und in seiner Kraft. Darum ist es wahr, daß wir frei sind von dem Gewissen der Sünde, in eben dem Maaße, als Christus in uns lebt." Zuvor schon (S. 281.) ist ausdrücklich gesagt, daß beides, daß wir mit Christo begraben werden in seinem Tod, und daß wir mit ihm auch auferstehen zu einem neuen Leben, sich von dem wahren Glauben an den Erlöser nicht trennen lasse. Man weiß in der That nicht, was hier auch nur mit einigem Schein der katholischen Lehre günstig lauten soll. Oder soll denn der Protestant, wegen seines Begriffs vom Glauben, von einem neuen Herz, und einem das Böse nicht mehr wollenden Willen (welchem eben deßwegen auch das Böse nicht zugerechnet wird) nicht mehr reden dürfen, ohne einer Hinneigung zur katholischen Lehre verdächtig zu werden?

III.

Zur Apologie Luthers. Vgl. oben S. 275. f. Symb. S. 157. f.

Es ist im Verlauf unserer Untersuchungen schon an mehreren Orten bemerklich gemacht worden, wie die Möhler'sche Polemik ihre, hier gerade zum Theil sehr kleinlichten, Angriffe auf die große Persönlichkeit Luthers richtet. Man muß dieß ganz in der Ordnung finden, und kann sich ebenso wenig auch darüber wundern, daß der Wiederhall desselben Tons sich in den durch die Symbolik geweckten katholischen Controversschriften vernehmen läßt. Nennt doch, um von Andern nichts zu sagen, selbst A. Günther (Der letzte Symb. S. 370.) den Doktor Martin „einen im Gänsestalle alter Scholastik gemästeten und leberkranken Martini-Gänserich, welcher das Geheimniß des Lieberalismus (sic!) besser verstanden habe, als seine vernagelten Nachzügler, und servil in der Richtung nach dem Himmel wie ein Wurm und despotisch nach der Erde zu, wie ein Pfau oder Truthahn, gewesen sey," eine Stelle, die einen sehr guten Begriff davon geben kann, wie glücklich dieser Schriftsteller seine katholische Polemik mit Jean-Paul'schem Witz zu würzen weiß. Ohne solchen Aufwand von Witz, aber in der gleichen Absicht, dem gewaltigen Gänserich einige Federn zum Schmucke der Symbolik auszurupfen, hält sich Möhler an einzelne Stellen in den Schriften Luthers, besonders seinen Tischreden und Briefen, in welchen der große Reformator, unbekümmert um katholische Kritiker und Splitterrichter den Ergießungen seines Innern ihren freien Lauf gelassen hat. Anstößig ist dem Symboliker (S. 159.) unter anderem gar sehr die These Luthers: „Wenn im Glauben ein Ehebruch begangen werden könnte, er wäre keine Sünde." Wer, der je den paulinischen Begriff von dem Glauben beherziget habe, meint Möh-

ler, könnte sich auch einfallen lassen, eine solche These zu vertheidigen? Was will denn aber der Symboliker gegen die logische Richtigkeit der beiden Sätze einwenden: entweder ist der Glaube wahrhaft rechtfertigend, und dann kann auch eine Sünde die rechtfertigende Kraft des Glaubens nicht aufheben, oder wenn die Sünde diese Wirkung hat, so hat der Glaube keine rechtfertigende Kraft? Nur fehlt ihm eine solche nicht deßwegen, weil der Glaube an sich eine solche Kraft nicht hat, sondern, wie wohl zu unterscheiden ist, nur deßwegen, weil er in dem einzelnen Subjekt, das eine solche Sünde beging, nicht der wahre rechtfertigende Glaube war. Ganz besonders aber beruft sich Möhler in demselben Zusammenhang auf eine berühmte (1. Ausg. S. 125. berüchtigte) Stelle aus einem Briefe Luthers an Melanchthon, die zwar „wegen der offenbaren Geistesüberspannung ihres Verfassers — so wollen wir nämlich glauben —“ (1. Ausg. „wegen des offenbar fanatischen Wahnsinns“ in dem sie geschrieben sey) nicht sonderlich urgirt werden dürfe, aber doch immerhin sehr bezeichnend und dogmengeschichtlich wichtig bleibe: „Sündige kräftiger, schrieb Luther, aber sey kräftiger im Glauben — Sündigen müssen wir, so lange wir hier sind,“ u. s. w. Es ist Möhler schon von einem andern Beurtheiler seines Werkes (Leipz. Lit.Zeit. 1833. Nr. 87. S. 690.) zum Vorwurf gemacht worden, daß er diese, Gott weiß woher, abgeschriebene Stelle nicht citirt habe, mit der Bemerkung: hätte er nachgesehen, so würde er von dem lächerlichen Wahne, daß diese Stelle in fanatischem Wahnsinn geschrieben sey, und dogmengeschichtliche Wichtigkeit habe, oder für die Dogmengeschichte zu brauchen sey, geheilt worden seyn. Der Fehler in Betreff der Citation ist in der zweiten Ausgabe zwar verbessert (der Brief steht in den von Joh. Aurifaber herausgegebenen Briefen Luthers Tom. I. Jena 1556. 4. S. 345. b. in der Ausgabe der Briefe Luthers von de Wette Th. II. S. 34. f.), und Möhler hat nun auch die lateinischen Worte des Briefes beigefügt, aber selbst das nochmalige Nachsehen hat die von dem Leipziger Recensenten gewünschte Wirkung, wie eben hieraus

zu sehen ist, nicht gehabt. So wie die Worte Luthers von Möhler für den Zweck, für welchen er sich auf sie beruft, teutsch und lateinisch citirt sind, muß jeder glauben, Luther fordere hier geradezu zum Sündigen auf, und spreche somit den Worten des Apostels: ἐπιμενῶμεν τῇ ἁμαρτίᾳ, ἵνα ἡ χάρις πλεονάσῃ; geradezu Hohn. In keinem andern Sinne, als nur in diesem, kann Möhler diese Worte, wenn die Citation nicht ganz zwecklos und unpassend seyn soll, citirt haben. Fordert nun die christliche Liebe und Billigkeit, auch bei dem Gegner, wofern derselbe auch nur auf einige moralische Achtung noch Anspruch machen kann, was doch selbst der leidenschaftlichste Katholik einem Manne wie Luther kaum sollte absprechen können, nicht ohne Grund die verwerflichsten Grundsätze und Gesinnungen vorauszusetzen, so muß die Rücksicht auf diese Pflicht in einem Falle um so näher liegen, in welchem man sich von der Unrichtigkeit der gemachten Voraussetzung so leicht überzeugen kann. Der genannte Brief Luthers ist im Jahr 1521. von der Wartburg aus an Melanchthon geschrieben. Er ist bloßes Bruchstück, und da die Briefe, die Melanchthon an Luther, als er auf der Wartburg war, schrieb, überhaupt nicht mehr vorhanden sind, so wissen wir nicht, was etwa in dem von Luther beantworteten Briefe Melanchthons Luther die Veranlassung gab, sich am Schlusse seines Briefs noch auf diese Weise gegen seinen Freund auszusprechen. Schon diese Umstände sollten von einem absprechenden Urtheil zurückhalten. Nehmen wir nun aber auch den Inhalt des Briefs, wie er vor uns liegt, so ist sogleich klar, daß nicht von dem Sündigen schlechthin die Rede seyn kann, sondern in einer sehr bestimmten Beziehung. Luther theilt Melanchthon seine Ansicht über die Keuschheits-Gelübde der Geistlichen und Mönche, und über den Genuß des Abendmahls in beiderlei Gestalt mit. Daß das Keuschheits-Gelübde der Geistlichen aufzuheben sey, ist ihm außer Zweifel, in Ansehung der Mönche aber, ist ihm dieß noch ungewiß. Ueber das Abendmahl urtheilt er, daß die, die es blos unter Einer Gestalt empfangen, keine Sünde begehen, weil ihnen der doppelte Genuß durch tyrannischen Zwang un-

möglich gemacht sey, und weil, da die Schrift hierüber nichts ausdrücklich bestimme, der Genuß des Abendmahls unter Einer Gestalt nicht nothwendig als Sünde anzusehen sey: In summa, quia scriptura non urget, hic peccatum esse, peccatum non assero. Dabei erklärt aber Luther zugleich: Non consentiunt pia corda privari altera specie, qui vero consentiunt et probant, eos papistas non Christianos esse, et peccare, quis negabit? — Institutum Christi est, sed liberum permissum. — Valde autem placet, ut institutum Christi integretis. Nam hoc erat, quod ante omnia cogitabam sollicitare, si ad vos reversus fuissem. Nos enim jam habemus scientiam tyrannidis hujus, et possumus ei resistere, ne cogamur alteram speciem accipere tantum. Er werde in Ewigkeit keine Privatmesse mehr halten. — Ist nun der Hauptgedanke Luthers, daß man, wenn man sich bewußt ist, es sey etwas Sünde und sich in der Lage befindet, es nicht zu thun, eine Handlung dieser Art nicht begehen dürfe, was muß in den Worten des Briefs: si gratiae praedicator es, gratiam non fictam, sed veram praedica, si vera gratia est, verum, non fictum peccatum ferto. Deus non facit salvos ficte peccatores, unter fictum peccatum und einem ficte peccator verstanden werden? Eine falsche, keine rechte Sünde kann hier nur eine Handlung seyn, die mit halbem, getheiltem Bewußtseyn begangen wird, indem man auf der einen Seite denkt, sie sey keine Sünde, auf der andern aber doch sich bewußt ist, daß sie Sünde sey, oder: man wird zu einem ficte peccator, indem man zwar das Bewußtseyn hat, es sey nicht recht, das zu thun, was man thut, aber doch dadurch, daß man es thut, fingirt, man habe dieses Bewußtseyn nicht, und durch diese Fiktion sündigt. In diesem Falle waren die, die das Abendmahl unter Einer Gestalt begiengen, obgleich sie sich sagen mußten, daß sie es unter beiden Gestalten begehen sollten und konnten, aber eben dadurch, daß sie es nicht so begiengen, das Gegentheil von ihrer wahren Ueberzeugung fingirten. Sie wurden durch dieses ficte agere ficte peccatores, waren aber ficte peccatores auch in dem Sinn, sofern das, was sie thaten, nicht an und für sich und schlechthin eine Sünde war,

keine rechte Sünde, eigentlich nur eine halbe, wegen des Bewußtseyns, das sie davon hatten. Wenn nun Luther fortfährt: esto peccator, et pecca fortiter, so bildet offenbar das fortiter peccare den Gegensatz gegen ficte peccare, und der Sinn kann nur seyn: entschlage dich der Halbheit deiner Handlungsweise in Ansehung des Abendmahls, begehe es ohne weitere Zweideutigkeit, ohne alles Bedenken unter beiden Gestalten. Dieß drückt Luther durch die Worte esto peccator, et pecca fortiter aus, indem er mit dem Gegensatz zwischen verum und fictum peccatum spielt, und mit dieser Wendung eigentlich sagen zu wollen scheint, wenn man nicht ein rechter Sünder ist, kann man auch nicht die rechte Gnade haben, die, objektiv betrachtet, in jedem Falle mächtiger ist, als jede noch so große Sünde, man muß nichts blos halb und zweideutig, sondern alles ganz und entschieden thun, also (um den Worten noch eine Spitze zu geben) im Grunde auch kein halber Sünder, sondern lieber ein ganzer und rechter Sünder seyn, welcher bei dem, was er thut oder nicht thut, keine Bedenklichkeiten mehr hat, sondern fest und entschieden ist, womit jedoch nichts anders gesagt ist, als was die Schrift so ausdrückt, daß man nur entweder warm oder kalt, nicht aber lau seyn soll. Auch die Schlußworte: ora fortiter, es enim fortissimus peccator, heißen nur: bete kräftig, du bist ja ein rechter Sünder, kannst es dir nicht verbergen, daß du in Wahrheit ein Sünder bist. Diese Erklärung scheint mir am besten für den Inhalt des Briefes zu passen. Sollte sie aber auch nicht ganz befriedigen, so wäre man doch in keinem Falle zu der Deutung berechtigt, die ihr Möhler gibt, sondern man müßte, da uns nähere Data fehlen, nur dahingestellt lassen, was Luther eigentlich sagen wollte. Möhler hat daher durch den Gebrauch, welchen er von dieser Stelle machte, nur einen neuen Beweis davon gegeben, welcher Stimmung gegen die Reformatoren und welcher Ansicht von dem Werth ihres Wirkens er in wissenschaftlichen Untersuchungen Einfluß gestattet.

IV.

Zur Apologie Melanchthons. Vgl. Symb. S. 328. f. S. 409. f.

Noch gehässiger und feindseliger im Grunde, als selbst Luther von der Symbolik behandelt wird, wird Melanchthon von ihr besonders in zwei Stellen angegriffen. Gewiß wird kein Freund der Reformationsgeschichte ohne eine tiefe Verletzung seines sittlichen Gefühls das harte Urtheil lesen können, das Möhler, einstimmend in den alten Ton der streng lutherischen Eiferer, am Schlusse seiner Darstellung der protestantischen Lehre vom Abendmahl, über Melanchthon auszusprechen, sich erlaubt hat (S. 329.). Sein zweideutiges Benehmen in den Abendmahls-Streitigkeiten werde ein ewiger Schandfleck in seinem Charakter bleiben, und alle Apologien desselben werden nie von einer andern Grundlage ausgehen können, als daß sein vermeintlich guter Zweck die Mittel geheiligt habe. Auf eine schlaue hinterlistige Weise sey er dem Vertrauen entgegengekommen, mit welchem die entferntesten Gemeinden sich an ihn wandten, um die wahre lutherische Ansicht von ihm zu vernehmen. Erst einige Monate vor seinem Tode, als er für sich, seinen Leib, nichts mehr zu fürchten hatte, habe er sich entschieden für Calvins Ansicht erklärt. Möhler hat den Vorwurf der Heuchelei nicht näher begründet, es ist aber selbst aus dem Wenigen, was zur Motivirung desselben gesagt ist, deutlich zu ersehen, daß er nichts anders vor Augen hatte, als das Bekannte, was Planck in der Geschichte des protest. Lehrb. Bd. V. 2. Th. S. 359. f. vergl. mit S. 195. f. und S. 417. f. erzählt. In dieser Beziehung ist daher auch nicht nöthig, den alten Vorwurf mit neuen Gründen zu widerlegen. Daß Melanchthon mehr und mehr von der lutherischen Abendmahlslehre zur calvinischen übertrat, daß er seine geänderte Ansicht nicht schon

früher mit derselben Bestimmtheit und Entschiedenheit aussprach, wie in dem bekannten Gutachten, das er kurz vor seinem Tode dem Churfürsten Friedrich III. von der Pfalz stellte, ist allerdings nicht zu läugnen. Mit welchem Rechte wird aber zur Heuchelei gestempelt, was sich aus dem natürlichen Gange einer allmählig sich ausbildenden und befestigenden Ansicht, und aus der nothwendigen Rücksicht auf die Zeitverhältnisse, die Mäßigung zur dringendsten Pflicht machten, aufs einfachste erklären läßt? Es kann aber auch nicht einmal behauptet werden, daß Melanchthon erst kurz vor seinem Tode seine wahre Ansicht entschieden ausgesprochen habe. Wie er über das Abendmahl dachte, konnte schon längst nicht mehr zweifelhaft seyn, und wenn er auch auf gleiche Weise vermied, sich mit aller Entschiedenheit entweder streng lutherisch oder streng calvinisch auszusprechen, sondern am liebsten Ausdrücke gebrauchte, die zwischen beiden Vorstellungen noch eine gewiße Weite offen ließen, und das Gemeinsame beider festzuhalten suchten (in diesem Sinne konnte er ja von einer wesentlichen und substanziellen Gegenwart Christi reden, ohne den strengsten lutherischen Begriff damit verbinden zu müssen), so ist doch zwischen einer mildernden Bezeichnung und einer heuchlerischen Verhüllung der Ansicht, die man hat, ein sehr großer Unterschied, und eben deßwegen auch nicht jede von der Klugheit gebotene Berücksichtigung der Verhältnisse mit dem Grundsatze, daß der Zweck die Mittel heilige, oder daß man, um mit der katholischen Kirche zu reden, in majorem Dei gloriam sich der verwerflichsten Mittel bedienen dürfe, in Eine Klasse zu setzen. Der Vorwurf der Heuchelei sollte am wenigsten einem Manne gemacht werden, welcher oft genug zeigte, wie bereitwillig er sey, als Irrthum anzuerkennen, was ihn die mit der Zeit weiter fortgeschrittene reifere Einsicht nicht mehr mit Ueberzeugung festhalten ließ. Es kann kaum etwas anderes mehr Licht auf das Ganze werfen, und den Gesichtspunkt, aus welchem Melanchthons Benehmen zu beurtheilen ist, klarer bezeichnen, als eine Erzählung von Jac. Andreä in einem Briefe an Joh. Marbach (in der Marbach'schen Briefsammlung von Joh. Fecht

S. 580.): In Salzensi conventu principum proximo Hassiacus theologus coram Landgravio Wilhelmo dixit, me injuriam facere Philippo Melanchthoni narratione historiae eorum, quae acciderunt sub finem colloquii Wormatiensis, anno 1557. in hypocausto Domini Brentii, postquam theologi Vinarienses discesserunt. Dixit D. Brentius Philippo: res plena offendiculi est, si hinc discesserimus, sine testimonio consensus. Ideo oro, D. Philippe, ut aliquot articulos conscribatis. Cui D. Philippus: Nolo. D. Brentius ait: Cur? Philippus: Quia non placet. D. Brentius iterum: Volumus ergo renovare consensum, qui est factus inter Suevicas et Saxonicas ecclesias, vivo Luthero, anno 1536. Cui Philippus: Nolo. Cur? inquit Brentius. D. Philippus: quia non placet. Inquit Brentius: D. Philippe, tamen vos scripsistis illum consensum. Philippus: ego scripsi aliorum non meam sententiam. Interloquitur D. Matthaeus Alberus (in dessen Leben auch Fischlin Memor. theol. Wirtemb. diese Stelle anführt): D. praeceptor, tamen vos etiam subscripsistis. Respondit Philippus: mi Matthaee, ego multa scripsi, quae mihi jam non probantur, putatis, me intra triginta annos nihil profecisse? — Haec meis auribus audivi et diligenter tum annotavi. Wenn auch diese Erklärung dem Buchstaben nach jenen Vorwurf zu bestätigen scheint, so ist doch auf der andern Seite ebenso klar, daß der Mann, welcher mit diesem Geständniß vor jenen argwöhnischen Theologen so offen herausrückte, in seinem Gewissen sich keiner Heuchelei schuldig weiß. Ganz ähnlich scheint es sich mit der ihm so oft vorgeworfenen Achselträgerei in der Interimssache zu verhalten. Auch hier gab Melanchthon eine Erklärung, die gewiß seinem Charakter alle Ehre macht, indem er im J. 1556. an M. Flacius schrieb (s. Weismann Introd. in memorab. eccles. I. S. 1535.): Cessi, nihil pugnavi, Ajax apud Homerum, proelians cum Hectore, contentus est, cum cedit Hector, et fatetur, illum victorem esse. Vos finem nullum facitis criminandi. Quis hoc hostis facit, ut cedentes et arma abjicientes feriat? Vincite, cedo; nihil pugno de ritibus illis, et maxime opto, ut dulcis sit ecclesiarum concordia. Fateor enim,

hac in re a me peccatum esse, et a Deo veniam peto, quod non procul fugi illas insidiosas deliberationes *). Wir glauben gern, daß Möhler auch durch diese Bemerkungen, die ja im Grunde nichts enthalten, was bei einem wohlerwogenen Urtheil nicht schon von selbst vorausgesetzt werden müßte, sich nicht veranlaßt sehen wird, die ausgesprochene Ueberzeugung zu ändern. Um so mehr müssen wir es, wenn nun der schwere Vorwurf der Heuchelei, zu dessen Begründung, zumal, wo es sich nicht blos um Fälle des praktischen Lebens, sondern um wissenschaftliche und religiöse Ueberzeugungen handelt, so vieles gehört, was vor den Augen des menschlichen Richters verborgen ist, auf dem Namen Melanchthons lasten, und auf Möhler's Versicherung hin als erwiesen angenommen werden soll, auch ihm überlassen, um uns derselben Wendung zu bedienen, deren er sich selbst bei einer andern nicht sehr erheblichen, aber gleichfalls ungegründeten Beschuldigung gegen Melanchthon bedienen zu müssen glaubt (S. 135.), „dieß vor Gott zu verantworten." Nicht blos bitter und gehässig, sondern wahrhaft kleinlicht und verläumderisch ist folgender Angriff.

*) Für den Katholiken wird es freilich nicht viel besagen, wenn Calvin von Melanchthon sagt: Notus est mihi tuus candor, perspecta ingenuitas et moderatio, pietas vero angelis et toti mundo testata est; oder wenn er dem Gestorbenen nachruft: O Philippe Melanchthon, Te enim appello, qui apud Deum cum Christo vivis etc. Ego vero millies optavi nobis contingere, ut simul essemus. Certe animosior fuisses ad obeunda certamina, et ad spernendam invidiam falsasque criminationes pro nihilo ducendas potior. Hoc quoque modo cohibita fuisset multorum improbitas, quibus ex tua mollitie, quam vocabant, crevit insultandi audacia; für den Protestanten aber ist doch auch dieß nicht ohne Bedeutung, den nachgiebigen schüchternen Melanchthon von dem strengen eisernen Calvin so beurtheilt, d. h. bei aller Wahrnehmung der zu weit gehenden Furchtsamkeit so als redlich von Grund aus anerkannt zu sehen. Man vergl. Henry, das Leben Joh. Calvins 1835. (Cap. 17. Verhältniß Calvins und Melanchthons).

Die Symbolik stellt, wie wir oben gesehen haben, die Behauptung auf, die Reformatoren haben zur Aufschließung des wahren Schriftsinns die menschliche Beihülfe für unnöthig gehalten. Dafür beruft sich nun Möhler auf die Erscheinung, daß Carlstadt die Candidaten der Theologie aufgefordert, statt des Studirens ein Handwerk zu erlernen, um den menschlichen Geist nicht mit Dingen anzufüllen, die das Eindringen des Göttlichen nur verhinderten, und in dieser Absicht sich selbst zu Handwerkern begeben habe, um von ihnen in den wahren Sinn der heil. Schrift eingeführt zu werden. In derselben Absicht sey Melanchthon zu einem Bäcker in die Lehre gegangen. Schon in einer Abhandlung der theologischen Quartalschrift 1831. S. 607. hat Möhler diesen wichtigen Gegenstand sehr gemüthlich behandelt, und sich über Melanchthon dahin ausgesprochen, es mache seinem hervorragenden Scharfsinn Ehre, daß er, um dem Schriftworte: „im Schweiße deines Angesichts sollst du dein Brod gewinnen" Genüge zu thun, den allerpaßlichsten Ort dazu auserwählt — den Backofen, wo die Gelegenheit zu schwitzen und der Broderwerb in der nächsten Beziehung zu einander stehen. Wiederholt aufgewärmt steht nun dieses abgeschmackte Mährchen auch in den neuen Ausgaben der Symbolik (S. 409.). Mit diesem Namen darf nämlich diese Erzählung mit Recht benannt werden, da die Geschichtschreiber der Reformation zwar von Carlstadt melden, er habe sich mit Geringachtung der Studien in den Werkstätten der Handwerksleute nach dem Sinn der Schrift erkundigt, und sich auf Matth. 11, 25. berufen, in Beziehung auf Melanchthon aber, auf welchen es doch dabei hauptsächlich abgesehen ist, an der ganzen Sache kein wahres Wort ist. Die glaubwürdigsten Schriftsteller wissen nichts davon, und Joach. Camerarius hat sich in seiner Vita Melanchthonis noch nicht einmal veranlaßt gesehen, auch nur darauf Rücksicht zu nehmen. Die erste Veranlassung zu dieser albernen Lüge gab ohne Zweifel der im Jahr 1564. in Ingolstadt in hohen Ehren gestorbene Apostate Friedrich Staphylus, welcher zehen Jahre in Wittenberg, wie es scheint, in näherer Verbindung mit Luther und

besonders mit Melanchthon lebte, hierauf von dem protestantischen Glauben zum katholischen abfiel, und es sich nun nach der Weise der Apostaten zum angelegentlichsten Geschäft machte, die Protestanten auf die gehässigste Weise anzugreifen, und ihre Lehre als die »sentina omnium haereseum,« unter welchen besonders auch der Manichäismus hervorgehoben wird, darzustellen. Diesen „schändlichen Mameluken" nennt Seckendorf (Ausf. Hist. des Lutherth. S. 478.) geradezu den Erfinder und ersten Verbreiter dieser Lüge. Doch verdient die Sache, nicht wegen ihrer Wichtigkeit an und für sich, sondern nur wegen der Bedeutung, die ihr Möhler durch die wiederholte Aufnahme in seine Symbolik gegeben hat, noch etwas genauer ans Licht gezogen zu werden. Staphylus spricht in seiner Schrift vom Jahr 1558. Theologiae Martini Lutheri trimembris epitome (s. Frid. Staphyli, Caesarei quondam consiliarii, in causa religionis sparsim editi libri, in unum volumen digesti. Ingolstadt 1613. S. 22. 27.) und in der Apologia recens aucta et recognita: de vero germanoque scripturae sacrae intellectu etc. (a. a. O. S. 331. f.) wiederholt davon, Carlstadt und Melanchthon haben, während Luther auf der Wartburg war, vom Studium der Philosophie und der Wissenschaften abgerathen. Die zuletzt genannte Stelle, die ausführlichste, heißt wörtlich so: In ipsis nascentis novi hujus ipsorum Evangelii primis initiis, cum Lutherus etiamnunc, ut ipsi dictitabant, in sua Patmo versaretur, Philippus Melanchthon docuit, quandoquidem Christiani omnes θεοδίδακτοι, id est, divinitus edocti sunt, neminem debere philosophiae navare operam: Platonem, Aristotelem, Ciceronem, ejusque farinae philosophos alios, nonnisi frivolas quasdam imposturas, et commentitia hominum dogmata scripsisse et tradidisse: itaque eorum nequitias nullo pacto addisci debere, sed eas potius Vulcano permittendas (uti etiam plerique eorum fecere), planeque comburendas, sola autem lectitanda esse biblia, et meditanda: ex iis enim abunde suppeditaturum spiritum sanctum, quaecunque cuicunque tum ad temporariam tum sempiternam salutem scitu necessaria sint. Neque vero hominem e religione christianum id

decere, ut studiis deditam ac otiosam degat vitam, sed scriptum esse Gen. 3.: *in sudore vultus tui vesceris pane tuo*, id est, ut ipsi interpretati sunt, aratorem, coriarium, lanionem, sartorem, vel alium quempiam opificem ages, atque ejusmodi perdiscendis et excolendis artibus mechanicis victum tibi tuisque parabis. Die Veranlassung zu diesem abscheulichen Irrthum habe Luther durch so viele Stellen in seinen Schriften gegeben. Es wird nun eine Stelle aus Luthers Schrift an den teutschen Adel angeführt, in welcher sich Luther auf die bekannte Weise über Aristoteles ausgesprochen, und den Wunsch ausgedrückt, ut libri Aristotelis Physicorum, Metaphysices, de Anima et Ethicorum, qui hactenus primas inter ejus lucubrationes sibi vindicarunt, prorsus aboleantur cum reliquis omnibus, qui rerum naturalium disciplinam jactitant, cum tamen ex iis nulla neque naturalium, neque spiritualium rerum possit hauriri notitia. — Ex his vero, fährt nun Staphylus fort, aliisque ejus farinae Lutheri scriptis, philosophiae contemptionem Carolostadius et Melanchthon hauserunt, atque anno 1522. auctoritate Germanici prophetae Lutheri eo tandem suis conatibus rem perduxere, ut locis non paucis, celebribusque oppidis studium philosophiae penitus obliteratum sit. Atque tametsi haec Melanchthonis partim etiam Lutheri oratio non modo ab omni humanitate abhorret, sed etiam plane pecuina et belluina est, — nihilominus ea tam immanis absurditas et prava opinio usque adeo in vulgus increvit, et propagata atque in rem collata est, ut Wittenbergae plerique libros igni tradiderint, et pro sua quisque opportunitate ad artes mechanicas, agricolationem, alenda pecora et alia hujusmodi negotia sese contulerint, adeoque Carolostadius ipse haud procul Wittenberga in pagum se receperit, orationi, agro colendo et serendo sese addixerit, et per se Wittenbergam ligna pretio distrahenda intulerit, pleraeque etiam insignes urbes, atque in iis Vratislavia, scholas omnes occluserint, et annis aliquos sine praeceptoribus et juventutis institutione vastas reliquerint. Erst Luther habe, als er von der Wartburg zurückkam, die Ordnung wiederhergestellt, Melanchthon zurechtgewiesen, und

Carlstadt aus Wittenberg vertrieben. Unläugbar ist schon in dieser Darstellung alles gar sehr übertrieben. Bekannt ist allerdings, daß damals, als Luther noch auf der Wartburg war, die Zwickauer Propheten ihr Wesen in Wittenberg trieben, und Carlstadt bereits seine berüchtigte Bilderstürmerei begonnen hatte, die Universität sich nicht in ihrem besten Flor befand, und die Folge davon war, wie auch Marheinecke Geschichte der teutschen Ref. 1. Th. S. 315. bemerkt, daß die Studenten zu Wittenberg sich allmählig verliefen, und von ihren Landesherrn abgefordert wurden. Allein von einer Theilnahme Melanchthons an allem diesem ist (seine bekannte Nachsicht gegen die Wiedertäufer abgerechnet) nirgends die Rede. In der Unterredung, die Luther auf dem Wege von der Wartburg nach Wittenberg in einem Dorfe bei Jena mit einigen jungen Schweizern hatte, die nach Wittenberg reisten, um daselbst zu studiren (Marheinecke a. a. O. S. 323.), spricht Luther vielmehr davon, daß Melanchthon in Wittenberg sey, und die griechische Sprache lehre. So auffallend aber schon in dieser Beziehung die Wahrheit entstellt ist, so gibt doch eben diese Erzählung zugleich den überzeugendsten Beweis der Falschheit der von Möhler aufs neue in Schutz genommenen Angabe. Da Staphylus so absichtlich alles hervorsuchte, was zum Nachtheil der Reformatoren und Melanchthons insbesondere gesagt werden konnte, da er, wo er einen scheinbaren Vorwand hatte, sich die größten Uebertreibungen erlaubte, so darf mit aller Wahrscheinlichkeit angenommen werden, daß er gewiß nicht, um Melanchthon zu schonen, die Sage von seinem Bäckerhandwerk mit Stillschweigen überging, sondern nur deßwegen, weil er darüber nichts mit gutem Grunde sagen konnte, und wenigstens soviel Schamgefühl hatte, eine so offenbare Unwahrheit nicht gerade in einer öffentlichen Schrift ins Publikum zu bringen. Man darf nur die angeführte Stelle, in welcher die Sache nothwendig hätte erwähnt werden müssen, lesen, um das argumentum ex silentio in diesem Falle ganz entscheidend zu finden. Gleichwohl möchte ich den genannten Staphylus von dem Verdacht eines nähern Antheils an dieser Verläumdung Melanchthons nicht freisprechen. Nicht lange nachher erzählte

der Karthäuser-Mönch Laurentius Surius (ebenfalls ein Apostate und Reformationsfeind, welcher von allem, was die Reformatoren betrifft, mit „einer Wuth ohne Gleichen" spricht, um diesen von Möhler von den Reformatoren gebrauchten Ausdruck ohne Zweifel mit besserem Recht auf ihn anzuwenden) in seinem Commentarius brevis rerum in orbe gestarum ab anno 1500. usque in annum 1574. in der Kölner Ausg. vom Jahr 1602. S. 115. f. die Sache schon mit der Erweiterung, die Möhler als den Hauptpunkt betrachtet. Wir dürfen uns auch hier der Mühe nicht überheben, den wörtlichen Bericht beizusetzen. Er lautet so: Per id quoque tempus (im J. 1522.) Luterus e Patmo sua, si superis placet, rediit Wittenbergam. Porro interim, dum ille abesset, mire ridiculum accidit Wittenbergae. Carolstadius enim et Melanchthon, praecipue Luteri discipuli et symmystae, hausta occasione ex scriptis Luteri, studiosis adolescentibus persuasere, non esse dandam operam philosophiae: Platonem, Aristotelem, Ciceronem et id genus alios nonnisi mera scripsisse commenta et imposturas, eoque libros eorum Vulcano consecrandos, uni sacrorum bibliorum lectioni vacandum, neque fas esse, hominem christianum literis deditam actitare vitam: faciendum omnibus, quod in Genesi dictum est: in sudore vultus tui vesceris pane tuo. Nemini dubium esse potest, quin ob stultissimam animi arrogantiam illi grandes Sophi ad tam absurdam et plus quam anilem delirationem devoluti sint, cum certum sit, magnam esse liberalium artem et philosophiae ad multa opportunitatem, modo quis recte et moderate illis utatur. Scripserat Luterus in libello ad germanicam nobilitatem, Aristotelis Physica, Metaphysica, Ethica prorsus aboleri debere. Ex hoc fonte hauserant hanc suam praeclaram doctrinam Carolstadius et Melanchthon. Et ut magis insaniam proderent suam, Carlstadius ex Archidiacono factus est agricola in rure Wittenbergensi, Melanchthon in pistrino artem pistoriam meditabatur, plerique adolescentes, artium liberalium combustis libris, mechanica opificia complexi sunt. Denique hac prodigiosa illorum homuncionum temeritate eo res perducta est, ut multis locis scholae clausae tenerentur annis aliquot. At Lu-

terus Wittenbergam e Patmo sua reversus, Philippum hoc nomine castigavit, Carlstadium ex ditione Wittenbergensi exegit, libroque edito asseruit, philosophiam in se bonam esse. Vergleichen wir diese Erzählung des Surius mit der des Staphylus, so fällt sogleich in die Augen, daß Surius alles beinahe wörtlich aus Staphylus entlehnt hat, nur erscheint hier zum erstenmal der Punkt, um welchen es sich hier handelt, als weitere neue Zugabe. Bei dem genauen Verhältniß, das zwischen diesen beiden leidenschaftlichen Feinden der Sache der Reformation bestanden zu haben scheint (man vgl. nur, mit welcher Bewunderung Surius in seinem Comment. S. 593. zum J. 1564. in welchem Staphylus starb, von den Verdiensten desselben spricht, und namentlich hervorhebt, daß er haereticorum mysteria novit ad unguem, quae paulatim statuerat ad omnium notitiam perferre, nisi eum mors impedivisset. Auch sind von ihm mehrere teutsch geschriebene Streitschriften des Staphylus ins Lateinische übersetzt worden), ist es keine zu gewagte Vermuthung, daß Surius, da er alles übrige aus der Erzählung des Staphylus genommen hat, demselben Gewährsmann, welcher ja in die Geheimnisse der Reformatoren so genau eingeweiht war, auch die weitere den Melanchthon betreffende Angabe zu verdanken haben mochte, so daß er nun zum erstenmal in einer Schrift ins Publikum brachte, was Staphylus vorerst nur mündlich zu äußern für gut fand. Für eine schamlose Lüge des Surius hat daher auch schon Selnekker in der Oratio hist. de initiis, causis etc. Conf. Aug. et de vita ac laboribus Lutheri Jena 1590. S. 26. diese Erzählung erklärt, zugleich aber auch bemerkt, daß ein anderer Philippus einen scheinbaren Vorwand gegeben habe, diese Abgeschmacktheit dem Namen Melanchthons anzuhängen. Idem homo (Carlstadt) alios quoque non malos ita occaecavit, ut quidam Quinctiliani publicus professor Philippus artem pistoriam exercere inciperet, unde Pontificii aliqui Philippum Melanchthonem in tantum amentiae venisse scripserunt, ut deserta vocatione et exustis libris suis mechanicas operas fecerit, quod mendacium Surii monachi nimis impudens est. Welche andere katholische Schriftsteller, außer dem Jesuiten Maimbourg, welcher eben

diese Erzählung in seiner Hist. du Lutheranisme Paris 1680. S. 65. aufzunehmen nicht unterließ, seitdem bis auf Möhler herab derselben gedacht haben, lassen wir billig dahingestellt. Die angeführten Zeugnisse genügen vollkommen, um den Grund der Sache gehörig zu durchschauen. Mögen es die beiden Ehrenmänner längst verschollenen Andenkens, Friedericus Staphylus und Laurentius Surius, Möhler noch jenseits danken, daß er eine neue Veranlassung gegeben hat, ihrer Verdienste hienieden zu gedenken. Apostaten, wie sie waren, natürliche Feinde der Kirche, die sie verlassen haben, kann es sie nur freuen, selbst einem Schriftsteller des neunzehnten Jahrhunderts als die tüchtigen Gewährsmänner erschienen zu seyn, um unter ihrer Auctorität eine längst vergessene Verläumdung als eine unzweifelhafte, hinlänglich beurkundete Thatsache aufs neue, in kurzer Zeit wiederholt, ins Publikum zu bringen. Wir in unserm Theile begnügen uns, Möhler an die von ihm selbst (S. 318. vgl. oben S. 420.), den Reformatoren gegenüber, gemachte Anforderung an geschichtliche Bildung zu erinnern, und die bescheidene Frage zu machen, ob vor der Bestätigung und wiederholten Verbreitung solcher Angaben nicht schon die Achtung vor einem Manne hätte zurückhalten sollen, in welchem doch jeder Gebildete, abgesehen von allem, was Katholiken und Protestanten trennen mag, einen der verdienstvollsten Beförderer der wissenschaftlichen Bildung zu verehren sich gedrungen fühlen muß? Der Mann selbst aber, welcher von jeher das unverdiente Schicksal gehabt hat, von so vielen Seiten auf die kleinlichtste Weise verläumdet und angefeindet zu werden, steht mit seinem wohlerworbenen Ruhme zu hoch, um nicht auch ferner alle, die ihm durch solche Angriffe einen Theil seines Glanzes entziehen zu können meinen, weit zu überstrahlen, und von den Luftstreichen seiner Neider und Verächter unberührt zu bleiben.

Auf alles dieß weiß Möhler in den neuen Untersuchungen (S. 534.) nichts anders zu erwiedern, als nur dieß: „So etwas, wofür alle innere Gründe sprechen, läßt sich nicht leicht für eine Erdichtung ausgeben.“ Eine schwächere Antwort in einer solchen Sache möchte es kaum geben. Wohin müßte es mit der

historischen Wahrheit kommen, wenn man alles, was Möhler in Sachen der Protestanten aus innern Gründen wahrscheinlich finden will, für historisch wahr halten wollte. Was sind aber diese innern Gründe? Möhler erinnert an den innern Zusammenhang eines solchen Benehmens mit dem lutherischen Lehrsatze von der Erbsünde, so wie daran, daß Luther die Vernunft die Hure des Satan, den Aristoteles Narristoteles genannt, und selbst Melanchthon das einseitigste Urtheil über Platon und dessen großen Schüler in seinen theologischen Oertern niedergelegt habe. Also, ist nun der Möhler'sche Schluß, muß er auch zu einem Bäcker in die Lehre gegangen seyn! Dabei wird auch noch dieß angedeutet, die lutherischen Schriftsteller, auf die ich mich als Zeugen gegen jene Angabe berufen habe, seyen später als der Augenzeuge Staphylus. Es hat aber dieß seinen natürlichen Grund darin, daß einer Verläumdung nicht bälder widersprochen werden kann, als nachdem sie vorgebracht ist. Wäre also hier das frühere Zeugniß dem spätern vorzuziehen, so müßte jede Verläumdung schon deßwegen unwiderleglich seyn, weil sie vor der Widerlegung die Priorität der Zeit voraus hat. Ueber die Glaubwürdigkeit des einen der beiden Gewährsmänner, auf deren Auctorität Möhler seine Angabe stützt, und zwar gerade desjenigen, der jene Verläumdung zuerst in einer Schrift ins Publikum brachte, des Karthäuser-Mönchs Laurentius Surius, hat der ehrliche Caspar Peucer, welcher ihn als Zeitgenosse um so genauer kannte, in der Epistola dedicatoria, mit welcher er seine Bearbeitung des fünften Buchs von Cario's Chronik begleitete, folgendes Urtheil gefällt: Adjecit nuper ad Naucleri Chronologiam Paralipomena monachus quidam Coloniensis, qui Surrianum se nominat (daß es derselbe Laur. Surius ist, leidet keinen Zweifel, man vgl. z. B. Melch. Adami's Vitae germ. philos. Frankf. 1663. S. 28.), scurram se vocaverit rectius, nam utrum rem seriam agat, an scurretur, non satis apparet: tam impudenter res manifeste veras calumniatur, ac depravat. Sed a monacho, quid exspectemus aliud? — Quare laetetur et pinguescat ille maledicentia sua, cujus quem habuerit magistrum in suo latibulo, res ipsa indicat, et laetetur eo usque, donec in eas redigatur angustias,

quas immutabilis justitiae divinae ordo blasphemis hostibus filii Dei decernit. Wie wenig Möhler auch bei den für ihn aufgetretenen katholischen Schriftstellern eine reelle Unterstützung in dieser Sache finden kann, mag folgende Stelle aus der Schrift: Möhler's Symbolik und ihre protestantisch-symbolischen Gegner (S. 223.) beweisen: „Der zweite historische Punkt," sagt dieser Anonyme in Beziehung auf meine Erwiederung (S. 96.) „wobei Hr. Baur ganz und gar zur Verzweiflung kommen zu wollen scheint, und Möhler fast wie ein wildes Thier anfällt, ist die Bäckerhandwerksgeschichte Melanchthons. Nicht für Hrn. Baur, aber für andere noch gemäßigte und für Gründe empfängliche Männer bemerken wir, daß uns das ausdrückliche Zeugniß des Staphylus bei einer an sich damals indifferenten unbedeutenden und ganz und gar nicht unedlen Sache, auf die man ferner nicht so leicht ohne Vorlage des historischen Faktums gerathen wäre, mehr gilt als das Schweigen aller Freunde der Reformatoren und das spätere Läugnen des Partheigeistes, zumal, wenn man nicht unberücksichtigt läßt, wie von Seiten der Protestanten mit ihrer histoire und literature scandaleuse (dazu gehört also auch eine ganz und gar nicht unedle Sache!) verfahren worden ist. Dem von Hrn. Baur, und der „ehrlichen" Haut, dem Caspar Peucer, geschmähten Laurentius Surius sind aber alle Reformatoren die Schuhriemen aufzulösen noch nicht würdig. Hr. Baur aber reiht sich durch sein Betragen in dieser Stelle, so wie hier sonst, ganz ebenbürtig in Bezug auf List, Trug und Toben neben die großen Vorkämpfer des Protestantismus, wie Voß, Tzschirner und Kirchenrath Paulus, zusammt dem ganzen übrigen Gefolge." Deutlicher als hieraus läßt sich kaum ersehen, wie es um diese Sache steht, und wie indifferent sie schon zur Zeit eines Surius gewesen seyn muß, wenn seine Glaubens- und Geistesgenossen jetzt noch mit solchen innern Gründen für sie streiten. Welche Ehre kann es einer Kirche bringen, solche Organe zu haben! Es bleibt also dabei, daß die ganze von Möhler wieder in Umlauf gesetzte Geschichte eine Lüge und Verläumdung ist, deren pöbelhaften Ursprung ihr neuester Verfechter sattsam beurkundet.

V.

Der Hegelianismus neuerer katholischer Theologen.

Mehrere der neuern katholischen Theologen sind dem Hegelianismus nicht so abgeneigt, daß sie in ihm nicht, zum Theil wenigstens, eine Stütze des Katholicismus erblickten. Es ist im Allgemeinen die Hegel'sche Methode, welche der oben (S. 585.) beurtheilten Gengler'schen Abhandlung zu Grunde liegt. Keiner andern Philosophie aber kann mehr zuwider seyn, als der Hegelschen, was nur Moment der Entwicklung des Begriffs seyn kann, als das an sich Seyende zu nehmen, wie offenbar der Verfasser der genannten Abhandlung das Verhältniß des Katholicismus zum Christenthum nimmt, wenn er davon ausgeht, der Katholicismus, wie er in seiner historischen Erscheinung gegeben ist, sey schlechthin die Wahrheit, die substanzielle Wahrheit. Das Resultat der Entwicklung muß ferner allerdings mit dem Princip identisch seyn, aber die nothwendige Vermittlung des Resultats und Princips sind alle jene Momente, durch welche der Begriff, in dem Proceß seiner Entwicklung sich selbst negirend, hindurchgehen muß, um zur Negation der Negation zu gelangen. Ist der Begriff nur in seinem Resultate realisirt, so müssen auch alle Momente, durch die er sich bewegen muß, ihre immanente Wahrheit haben. Der Katholicismus aber läugnet, wenn er sich dem Protestantismus gegenüber schlechthin für die Wahrheit hält, alle Wahrheit der Geschichte, er hält nur das Stehende und sich gleich Bleibende in der Geschichte fest, und kann daher in Allem, worin uns die Geschichte den Begriff in seiner Entwicklung und Fortbewegung zeigt, nur doketischen Schein erblicken, weil ihm das Resultat schlechthin Eins mit dem Princip ist, also auch Alles, was zwischen Princip und Resultat fällt, kein nothwendiges Moment der Wahrheit ist. Was hilft es daher, mit

Möhler (Symbolik S. 377.) zu gestehen, daß es lächerlich wäre, von Seiten der Katholiken läugnen zu wollen, daß sie im Streite mit den Protestanten vieles gewonnen haben, wenn man zugleich behauptet, die Protestanten seyen deßwegen gefallen, damit sich an ihrem Falle die Katholiken erheben (wie die Kirchenlehrer bei dem Fall des Teufels die treugebliebenen Engel im Guten befestigt werden lassen!), damit aus dem Dunkel, welches den Geist der Reformatoren umfing, neues Licht auf die Wahrheit falle. Dieß eben ist die Ansicht, die jede christliche Weltbetrachtung verwerfen muß: man sieht in den Gegensätzen, in deren Sphäre sich das Leben der Geschichte bewegt, nur den absoluten Gegensatz des Lichts und der Finsterniß, und in die große Kluft, die zwischen beiden Reichen befestigt ist, fällt nur der matte leblose Wiederschein des Contrasts, welchen die Finsterniß mit dem Lichte bildet; man sieht also in der Geschichte nur einen ewigen Abfall, nicht aber die dem Abfall gleich ewige Rückkehr, eine Ansicht, die in ihrer Consequenz auf einen völlig antichristlichen Dualismus führt, und, wie immer, dem Dualismus als natürlichen Begleiter den Doketismus beigesellt, denn wo auf der einen Seite die absolute Wahrheit, auf der andern die absolute Negation der Wahrheit ist, gibt es entweder keine Vermittlung, keine Wahrheit und Wirklichkeit der Geschichte, oder das Vermittelnde, das, was jene beiden entgegengesetzten Principien zu einer Geschichte zusammentreten läßt, ist nur der Schein. Ja, nicht einmal von einer Erhebung der Katholiken an dem Fall der Protestanten kann man mit Recht reden. Denn wenn auch damit nur soviel gesagt werden soll, durch den entstandenen Gegensatz sey die Wahrheit zum klarern Bewußtseyn gekommen, so ist ja die Entwicklung der Wahrheit auch in diesem Sinne durch das Hervortreten eines Gegensatzes auf eine Weise bedingt, bei welcher beiden Gliedern des Gegensatzes ein eigenthümliches Moment der Wahrheit zugeschrieben werden muß, was gegen die Voraussetzung eines absoluten, von Anfang an schlechthin bestehenden Gegensatzes ist. Einen neuen merkwürdigen Beweis des Conflikts, welcher nothwendig entstehen muß,

wenn die Hegel'sche Philosophie mit dem Katholicismus in Verbindung treten soll, hat Staudenmaier (Encyklopädie der theologischen Wissenschaften, Mainz Kupferberg 1834.) gegeben. Das Verhältniß des Katholicismus und Protestantismus soll vom Standpunkt der Hegel'schen Negation aus begriffen werden, aber mit dem Vorbehalt, daß sie die Schranken des katholischen Dogma's nicht überschreite. „Negation findet Statt," sagt Staudenmaier (S. 658.), „wenn der Geist mit dem unmittelbar Gegebenen sich nicht befriedigt fühlt, sondern strebt, es denkend zu begreifen. Um dem innern Drange zu genügen, abstrahirt er von dem Unmittelbaren, und es ist zunächst diese Abstraktion, worin die Negation sich erweist. Durch die Negation, soweit sie Abstraktion ist, befreien wir uns daher von der Unmittelbarkeit, von der Form des Fremden, in welchem der Inhalt an uns kommt." Auch der Protestantismus wird daher in Hinsicht seines Verhältnisses zu der ihm vorangehenden Entwicklung des Christenthums als Negation betrachtet. Aber, entgegnet nun sogleich Staudenmaier (S. 660.), „der Protestantismus darf nicht mit jener Negation verwechselt werden, die wir in der Entwicklung der christlichen Wahrheit innerhalb der Kirche als die wahre Negation erkannt haben. Denn die wahre Negation bleibt in der Kirche, wie es ja auch nur der Geist der Kirche selbst ist, der negirt, nicht sich selbst, sondern seine unwahre Verwirklichung, da wo sie stattgefunden hat. Dadurch aber, daß Luther, Melanchthon, Zwingli, Calvin mit noch andern die Kirche, von der sie ohnehin alles Gute, das sie besaßen, empfangen hatten, verließen, um außerhalb der Einen Kirche eine andere zu gründen, bewiesen diese Reformatoren, daß die rechte und allein wahre Negation nicht in ihnen war." Hiemit soll gesagt werden, der Geist müsse zwar allerdings in die Negation übergehen, aber er dürfe nicht zu weit gehen, nämlich nicht weiter, als dem Katholicismus lieb ist. Wenn nun aber doch, wie am Tage liegt, die Negation weiter geht, wie ist dann die Sache anzusehen? Ist es denn der Mensch, der den stolzen Wellen des Meeres gebieten kann, bis hieher und nicht

weiter? Auch Staudenmaier kennt ja nicht blos die Negation, sondern auch die Negation der Negation. „Es ist nicht das Wesen der Negation," wird (S. 658.) gesagt, „zu verneinen, sondern zu bestimmen, und eben darin ruhet ihr Geheimniß, daß sie bestimmt, während sie negirt, und daß sie eben das bestimmt, was sie negirt. Wäre die Negation bloße Verneinung, so bliebe das Fremde der Unmittelbarkeit nicht nur ewig ein fremdes, sondern es würde sogar immer fremder werden. Die Negation negirt daher abermal, aber sie negirt sich selbst, und dieß ist die Negation der Negation. Aber auch dieß ist nicht schlechthin Verneinung. Denn wie in der ersten einfachen Negation an dem Objektiven nur die Unmittelbarkeit negirt, damit aber der Inhalt nicht aufgehoben, sondern in seinem Wesen erhalten wurde, ebenso wird jetzt die individualisirte d. h. mit dem geistigen Subjekte durch die erste Negation geeinte Wahrheit nicht aufgehoben, sondern nur das, was falsch an der Individualisirung war. Das Subjektive aber wird aufgenommen in das Objektive und Eins mit ihm. So ist es die Negation und die Negation der Negation, was die Bewegung hervorbringt und die Einheit, zu der hin sich alles bewegt, oder die das Ziel und Ende aller Bewegung ist. In dieser Einheit, die als concrete Idee sich erweist, in der das Allgemeine und Besondere sich durchdringen, zeigt sich erst die volle Wahrheit, und der Trieb des Wissens kommt in der aufgefundenen Harmonie zu seiner Ruhe." Warum soll nun die so bestimmte Negation nicht auch auf den Protestantismus angewandt werden? Wird einmal die Negation als ein nothwendiges Moment der Bewegung des Begriffs anerkannt, so kann keine Negation eine falsche seyn, die durch den Begriff selbst bedingt ist. Die falsche Negation ist, wenn einmal negirt werden soll, immer nur diejenige, die entweder gar nicht negirt, was negirt werden soll, oder die Negation nicht soweit vollzieht, als sie vollzogen werden kann, und deßwegen auch vollzogen werden muß. Nur in diesem Falle kann dann auf die Negation, weil sie selbst nicht vollzogen ist, auch die Negation der Negation nicht folgen. Man kann daher nicht sagen, der

Protestantismus sey eine falsche Negation, weil er nicht innerhalb der katholischen Kirche bleibe, sondern vielmehr diejenige Negation, die Staudenmaier die wahre nennt, weil sie innerhalb der Kirche bleibt, ist die falsche, da sie die Negation nicht soweit vollzieht, als sie, wie die Thatsache des Protestantismus zeigt, vollzogen werden kann. Aber eben deßwegen haben wir dann, weil ja nach den von Staudenmaier gegebenen Bestimmungen selbst die Negation, indem sie negirt, auch bestimmt, im Protestantismus nicht blos die Negation, sondern auch die Negation der Negation, und das von ihm Negirte ist eben der Katholicismus, sofern der Katholicismus der Gegensatz ist, welchen der Protestantismus zu seiner Voraussetzung hat. Den Protestantismus aber schlechthin als Negation setzen, heißt nichts anders, als eine Negation setzen, die nicht als Negation der Negation begriffen werden kann, und der Grund hievon liegt nur darin, daß als der Begriff selbst gesetzt ist, was nur ein Moment der Bewegung des Begriffs ist, oder als substanzielle Wahrheit, was nur ein Moment der Entwicklung der Wahrheit ist. Eben deßwegen aber ist mit der Behauptung, der Protestantismus sey die falsche Negation, weil er nicht innerhalb der Kirche blieb, nämlich der katholischen, wofern man nicht an der ganzen Aufgabe, den Protestantismus, wie er als geschichtliche Erscheinung, dem Katholicismus gegenüber, gegeben ist, spekulativ zu begreifen, völlig verzweifeln will, nichts anders ausgesprochen, als die Unfähigkeit des Katholicismus, den Protestantismus zu negiren. Diese Unfähigkeit selbst aber hat ihren natürlichen Grund darin, daß der Katholicismus nicht die absolute Wahrheit ist, denn die absolute oder substanzielle Wahrheit muß als solche auch jede Negation zu negiren vermögen. Wollte also Staudenmaier den Katholicismus nicht in diesem Verhältniß zum Protestantismus erscheinen lassen, so hätte er sich der Anwendung der Hegel'schen Philosophie auf seine philosophisch-historische Deduktion ganz enthalten sollen, denn gerade dadurch, daß er, um seinem katholischen Standpunkt nichts zu vergeben, zu dem offenen Geständniß sich genöthigt sah, die doch gleichwohl als nothwendig anerkannte Negation müsse auf

halbem Wege stehen bleiben, deckt er selbst unmittelbar das Falsche seines katholischen Standpunkts auf *).

*) Auf das Obige hat Staudenmaier in der Recension meiner beiden Schriften gegen Möhler in den Jahrbüchern für Theologie und christliche Philosophie Jahrg. 1834. III. Bd. 1. H. S. 193. erwiedert: Alles dieß habe ich offenbar nur im Interesse des Protestantismus gesagt, weil ich wolle, daß durch jene Negation eben das negirt werden soll, was der Protestantismus geschichtlich negirt habe. So stehen sich also zwei Interessen einander gegenüber, von welchen jedes sein Recht in Beziehung auf die Negation behaupten wolle. Die Entscheidung müsse daher anderwärts gesucht werden, als in dem starren Gegenüberhalten der beiderseitigen Interessen, und so sey er genöthigt, in das Innere der Lehren selbst einzugehen, und gerade jener, die am meisten controvers geworden seyen. Die katholische Kirche baue allenthalben auf die Freiheit. Der ursprüngliche Protestantismus negire die Freiheit. Von dieser Negation sagen die Katholiken, daß sie falsch sey, weil das Moment der Freiheit in die Eine große Wahrheit des Christenthums wesentlich aufgenommen sey. Bleibe nun die protestantische Kirche bei der Negation der Freiheit stehen, so bleibe die Negation immer falsch, und sie werde sich nie soweit vollziehen, daß sie zur Negation der Negation werde, denn da müßte sie sich selbst negiren, d. h. sie müßte die Freiheit als wesentliches Moment erkennen. Hiemit ist das Obige keineswegs widerlegt. Sagt man mit Hegel, der Geist muß zur Negation fortschreiten, so muß man auch als Negation anerkennen, was er thatsächlich negirt hat. Jede bloße Negation ist allerdings falsch, weil sie als Negation selbst wieder negirt werden muß, insofern geht auch jede Negation zu weit, weil durch sie etwas gesetzt wird, was wieder aufgehoben wird. Wird nun vom Protestantismus gesagt, er sey die falsche Negation, weil er zu weit gehe und mit seiner Negation nicht innerhalb der Kirche bleibe, so wird hiemit entweder nichts gesagt, was nicht von selbst zum Begriff der Negation gehört, oder es soll damit in Beziehung auf den Protestantismus etwas hervorgehoben werden, was nicht unter den richtigen Begriff der Negation gebracht werden könne. Was soll aber dieses Letztere seyn? Etwa, daß der Protestantis-

mus kein wesentliches Moment des Begriffs sey, sondern die bloße Willkühr der Subjektivität? Aber auch dieß gehört ja zum Wesen der Negation, und eben dadurch ist die Negation ein Moment des Begriffs, daß sie das Fürsichseyn der Subjektivität ist, die eben deßwegen selbst wieder negirt werden muß. Wendet man also den Hegel'schen Begriff der Negation auf den Protestantismus an, so muß man auch in Beziehung auf ihn gelten lassen, was von der Negation als einem wesentlichen Moment des Begriffs gilt, und es ist daher schlechthin nicht einzusehen, was mit der Unterscheidung zwischen einer falschen und wahren Negation, einer solchen, die innerhalb der Kirche bleibt, und einer solchen, die über die Kirche hinausgeht, in diesem Sinne gesagt seyn soll. Bezeichnet der Katholik selbst den Protestantismus als die Negation des Katholicismus, so kann seine Aufgabe nur seyn, nun auch wieder den Beweis zu führen, daß der Katholicismus auch wieder die Negation der im Protestantismus gesetzten Negation ist. Daß Staudenmaier, statt diesen Beweis zu führen, vielmehr den Begriff der Negation selbst wieder in Anspruch nimmt und den Protestantismus nicht für die rechte Negation erklärt, beweist nur die Halbheit, mit welcher er sowohl Hegelianer als Katholik ist. Als Hegelianer sollte er nicht bei einer halben Negation stehen bleiben, und als Katholik an dem Beweise nicht verzweifeln, daß auch der Katholicismus wieder die Negation des Protestantismus ist. Nur aus dieser Halbheit und der aus ihr folgenden Haltungslosigkeit ist es zu erklären, daß Staudenmaier statt die ihm gemachte Einwendung zu beantworten, auf etwas ganz anderes abspringt, und dieselbe durch eine analoge Einwendung in Beziehung auf die Idee der Freiheit zu umgehen sucht, nur ist dabei übersehen, daß ich die Freiheit, die ich mit dem ursprünglichen Protestantismus negire, immer als das liberum arbitrium, als die Freiheit der Willkühr bezeichnet habe, worin von selbst liegt, daß es neben dieser falschen Freiheit eine andere wahre Freiheit gibt, die Einheit des Geistes mit sich selbst, oder seine Freiheit von allem, was nicht zum substanziellen Wesen des Geistes gehört, das lebendige Bewußtseyn des subjektiven Geistes von seinem absoluten Inhalt, von seiner Einheit mit dem absoluten Geist, die Freiheit der Kinder Gottes.

VI.

Katholicismus und Rationalismus. Vgl. S. 594.

Ueber die in der protestantischen Kirche so weit verbreitete Herrschaft des Rationalismus, und den Unterschied, welcher in dieser Hinsicht zwischen der protestantischen und katholischen Kirche stattzufinden scheint, dürfte man sich nicht wundern, wenn der Zusammenhang gegründet wäre, welchen der Scharfsinn des leicht zu errathenden Verfassers der Abhandlung über Anselm von Canterbury, Theol. Quartalschr. 1827. S. 492. zwischen dem Rationalismus und der Aufhebung des Cölibats entdeckt hat: „Im Cölibate finde ich den Grund, daß in der neuern Zeit der Rationalismus nicht in der katholischen Kirche herrschend werden konnte. Von den von ihm angesteckten Pfarrern erbten ihn die Söhne, und werden ihn noch lange erben. In der katholischen Kirche, wo vermöge des Cölibatgesetzes die meisten Geistlichen (wie denn doch auch das Volk der größte Theil der Gemeinde ist) aus den untern Klassen kommen, in welchen immer ein fester Glaube an den Erlöser herrscht, ein unerschöpflicher Fond von Frömmigkeit und inniger Treue an der Ueberlieferung sich findet, bringen die Geistlichen stets vom mütterlichen (?) Hause einen tüchtigen Glaubenskern mit, der nur höchst selten durch die Irrgänge des wissenschaftlichen Lebens so geschwächt wird, daß er nicht am Ende doch obsiegte. Und wenn in manchen das von der mütterlichen Schule Erhaltene verwüstet wird, sie können ihre Verwüstung in keine Familie vererben, deren einige Glieder in eine pfarrliche Stelle wieder eintreten. Denn ewig erneuert sich aus dem fruchtbarsten Glaubensboden der Gemeinde die Pflanzschule der katholischen Geistlichen, und verdrängt mit verjüngter Kraft das dem Glauben abgestorbene ältere Glied.“ Beneidenswerthes Glück einer Kirche, die durch ein so bewähr-

tes äußeres Palliativ der Gefahr enthoben ist, die der Lehrbegriff auf seinem weiten und beschwerlichen Wege durch die verschiedenen Momente seiner Entwicklung, in deren Reihe gewiß auch dem Rationalismus seine eigenthümliche Stelle zukommt, zu bestehen hat! Nur fürchten wir, diejenigen irren sehr, die den Rationalismus nur als das Erbübel des Protestantismus betrachten wollen. Es kommt zweierlei in Betracht, um das Verhältniß des Rationalismus zu den beiden Lehrbegriffen richtig zu beurtheilen. Das Eine ist, daß es ganz in der Natur der Sache liegt, daß der Rationalismus in der katholischen Kirche, wenn er wirklich vorhanden ist, doch wenigstens nicht ebenso offen und entschieden hervortreten kann, wie in der protestantischen. Je mehr in der katholischen Kirche auf die unbedingte Anerkennung der äußern positiven Formen ankommt, desto größeres Interesse müssen alle rationalistisch gesinnten Lehrer haben, ihre wahre Denkweise verborgen zu halten, und mit der täuschenden Maske des kirchlichen Glaubens äußerlich zu verhüllen. Welcher Feind ist aber der gefährlichere, der, der sich zum offenen Kampfe darstellt, oder der, der geheim umherschleicht, in der Stille mit seinem gefährlichen Einfluß immer weiter um sich greift, und eben dadurch, daß man ihn nie genau kennt, um so mehr zum Verdacht und Mißtrauen gerechten Anlaß gibt? Das Zweite aber ist, daß der katholische Lehrbegriff an sich schon ein rationelles Element in sich enthält, das zwar mit dem eigentlichen Rationalismus nicht geradezu verwechselt werden darf, aber doch demselben so verwandt ist, daß es in denselben übergehen kann. Alles, was mit Recht zum Pelagianismus des katholischen Lehrbegriffs gerechnet wird, ist nur die andere, praktische, Seite derselben Richtung, die auf ihrer theoretischen Seite mit dem Namen des Rationalismus bezeichnet wird. Soviel man dem natürlichen Vermögen des Menschen für das Handeln einräumt, soviel muß man ihm auch für das Erkennen einräumen. Das Princip des katholischen Systems gestattet es daher, der natürlichen Vernunft in Glaubenssachen, in der Entwicklung und Begründung der religiösen Wahrheiten ein Recht zuzuschreiben,

das das protestantische seinem wahren Charakter nach nie anerkennen kann. Auch Möhler ist daher weit entfernt, den Rationalismus geradezu zu verwerfen, es wird ihm vielmehr ausdrücklich seine Stelle im Katholicismus gesichert. „Dem Katholiken kommt," wie Vorr. S. XIII. gesagt wird, „das zu Gute, daß seine Glaubenslehre ebensowohl das umfaßt, was die Rationalisten einseitig oder auch ausschließend im Christenthum verehren, als das, was der orthodoxe Protestantismus ebenso einseitig oder ausschließend in demselben Christenthum hervorhebt; diese beiden Gegensätze sind in der That in seinem Dogma ausgeglichen und vollkommen versöhnt. Er ist ebenso verwandt mit dem Einen als mit dem Andern, und der Katholik kann darum auch beide begreifen, weil sein System die Einheit von beiden ist." Daß aber diese Einheit keine wahre innere Versöhnung ist, sondern nur jenes äußerliche Verhältniß zweier Principien, welchen es an einem innern Anknüpfungs- und Vereinigungspunkt fehlt, geht aus allem demjenigen hervor, was in unserer bisherigen Untersuchung über jenen Pelagianismus nachgewiesen worden ist. Je äußerlicher das Verhältniß ist, in welchem die beiden integrirenden Elemente des Katholicismus zu einander stehen, das rationelle und kirchliche, desto weniger kann er ihrem fortgehenden Conflikt entgehen, und es ist leicht zu sehen, daß dieser Conflikt, wenn anders der Katholicismus nicht zum steten Stillstand verurtheilt seyn soll, eine immer größere Bedeutung gewinnen muß. Von diesem Gesichtspunkt aus ist der in der neuesten Zeit zwischen der Hermesischen Schule und ihren Gegnern in der katholischen Kirche entstandene Gegensatz nicht ohne Interesse. Man vergl. die darauf sich beziehende Streitschrift: Ueber die Entstehung der in neuerer Zeit im Protestantismus und im Katholicismus hervorgetretenen Gegensätze, mit besonderer Rücksicht auf Hermes und seine bisherigen Gegner, von J. B. Baltzer, Bonn 1833. Der Verfasser, ein sehr entschiedener Hermesjünger, welcher mit Recht in Georg Hermes („dem in Wahrheit großen Philosophen und Theologen," wie ihn die zum Hermesischen System sich bekennenden Herausgeber der Bonner Zeitschrift für Philosophie und katholische Theo-

logie in ihrem Vorwort nennen) und Anton Günther kräftige Vorkämpfer seiner Kirche auf einer neuen Bahn der Entwicklung ihres Dogma's erblickt, bezeichnet uns den Standpunkt, von welchem aus wir diese merkwürdige Erscheinung zu betrachten haben, am treffendsten in folgenden Worten, die er (S. 38.) seinen Gegnern zuruft: „Ihr sprecht allein deßwegen schon Euer Anathem aus, weil Hermes und seine Schule von einem nothwendigen Vernunftglauben spricht, den sie für ein donum Dei naturale ausgeben, und woran sie nicht nur alle wissenschaftlich gültige Ueberzeugung von der Wirklichkeit und Wahrheit einer natürlichen Gottesoffenbarung in uns und außer uns, und des in ihr mittelbar sich offenbarenden Gottes angeknüpft wissen wollen, sondern den sie auch als ein sicheres Kriterium zur Beurtheilung alles dessen benutzt wissen wollen, was sonst noch als übernatürliche Gottesoffenbarung und als unfehlbare Auctorität, insbesondere im Christenthum und im Katholicismus, geschichtlich vorgegeben wird. Diese Tendenz der Hermesischen Schule ist es, welche in Eurem Nothgeschrei in der Aschaffenburger Kirchenzeitung (auch in mehreren Aufsätzen des in Speier erscheinenden Katholiken und in andern Schriften hat sich dieselbe Stimme gegen Hermes und seine Schule erhoben) als ein theoretischer, im natürlichen Stolze des Menschen gegründeter Pelagianismus bezeichnet wird. Die Ursache dieses Nothgeschrei's lag einzig darin, weil Ihr in Eurem wissenschaftlichen Unvermögen jene Behauptung gar nicht verstanden habt, indem Euch der Hermesische Vernunftglaube in seiner Progression bis zur Anerkennung der übernatürlichen Gottesoffenbarung, und der unfehlbaren kirchlichen Auctorität im Katholicismus vorkam, wie ein rationalistisches Ungeheuer, welches die kirchliche Auctorität verschlingen oder doch sich unterordnen wollte." Je enger der Zusammenhang ist, in welchem der Hermesische Rationalismus mit dem Pelagianismus des katholischen Systems steht, desto natürlicher muß man die entschiedene Vorliebe so vieler teutsch-katholischer Theologen finden, je nothwendiger aber der Conflikt ist, in welchen diese pelagianisch-rationalistische Tendenz mit dem römischen Absolutismus kommen muß, desto weniger kann

man sich auf der andern Seite über das in der Hermes'schen Sache gesprochene päpstliche Verdammungsurtheil wundern. Man vergl. hierüber: Acta Hermesiana, quae compluribus G. Hermesii libris, a Gregorio XVI. S. P. per litteras apostolicas damnatis, ad doctrinam Hermesii hujusque in Germania adversariorum accuratius explicandam et ad pacem inter contrarias partes Deo juvante restituendam scripsit *P. J. Elvenich* (Prof. der Philos. in Breslau) Fasc. I. Göttingen 1836. Wie die Sache gegenwärtig steht, mag folgende Stelle der Vorrede, S. VII zeigen: »Hoc rerum statu satis turbulento ac luctuoso utile et honestum fore existimavi, si latinis literis Hermesii Hermesianorumque doctrinam et adversariorum placita perspicue exponerem. Certe enim sanctissimus Pater veri rectique amantissimus est, certe omnes filios suos eadem caritate amplectitur, ideoque velle non potest ullo pacto, neque ut numerosissima schola Hermesiana, etiamsi revera toto animo repudiat doctrinam damnatam, tamen tueri istam ac propagare a multis credatur, neque ut adversarii, ferociores facti, literis Apostolicis insigniter abutantur ad discordias seminandas aut nutriendas, ad Hermesianos temere vexandos, ad auctoritatem Reverendissimorum Episcoporum minuendam, ad Bautainianismum vel similes disciplinas in ecclesiam Germanicam introducendas.« Also eine neue Appellation a Papa male informato ad Papam melius informandum! Ob sie ein anderes Schicksal haben wird, als so manche andere, ist mit Recht zu bezweifeln. Daß aber dieser immer wiederkehrende Conflikt zweier heterogener, aus einander strebender, Elemente ein tief liegendes, den Katholicismus immer wieder mit der Gefahr der Auflösung bedrohendes Uebel ist, liegt gleichfalls am Tage.

VII.

Der Dualismus der neuesten katholischen Theologie.

Daß der Gegensatz des Katholicismus und Protestantismus in seiner strengen Consequenz nicht verfolgt werden kann, ohne daß man zuletzt auf eine diesem Gegensatz nicht nur analoge, sondern ihn selbst erst begründende Verschiedenheit des philosophischen Standpunkts geführt wird, geht aus der ganzen Untersuchung, welche diese Schrift enthält, klar hervor. Der Protestantismus strebt mit demselben Interesse, mit welchem er in dem Verhältniß des Menschen zu Gott alles nur durch die göttliche Gnade bedingt seyn läßt, überhaupt nach dem absoluten Standpunkt des absolut Einen Princips, und es läßt sich daher nicht läugnen, daß zwischen dem theologischen Princip der absoluten göttlichen Gnade und dem philosophischen des absoluten Geistes, wie man auch über das philosophische System selbst, in welchem dieses Princip in seiner strengen Consequenz durchgeführt worden ist, urtheilen mag, ein innerer Zusammenhang stattfindet. Es ist daher eine sehr natürliche Erscheinung, daß in demselben Verhältniß, in welchem der Protestantismus den durch seinen Standpunkt bedingten Monismus sich zum Bewußtseyn zu bringen sucht, auch der Katholicismus die Tendenz hat, sich in dem für ihn gleich nothwendigen Dualismus nicht blos theologisch, sondern auch philosophisch abzuschließen. Hierin liegt die eigenthümliche Bedeutung des philosophisch theologischen Systems, welches von A. Günther schon früher der Hegel'schen Philosophie, und neuestens in dem durch die Möhler'sche Symbolik und meine Gegenschrift veranlaßten „Letzten Symboliker" auch der protestantischen Theologie, wie dieselbe in der vorliegenden Schrift dem Möhler'schen Katholicismus gegenüber sich darstellt, entge-

gengesetzt worden ist. Obgleich nun die Vergleichung dieser beiden philosophisch-theologischen Standpunkte aus der ganzen bisherigen Untersuchung, in welcher auf alle Hauptpunkte der Günther'schen Polemik Rücksicht genommen wurde, sich hinlänglich ergibt, so scheint es mir doch zweckmäßig, von der unten genannten Schrift *), in welcher ein geistvoller Schüler Günther's dieselbe dualistische Theorie im Gegensatz gegen den protestantischen Lehrbegriff entwickelt, zu einigen weitern Erörterungen Veranlassung zu nehmen.

Der Dualismus gewinnt die Zweiheit der Principien, die sein Wesen ausmachen, dadurch, daß er den Menschen mit dem liberum arbitrium als freies selbstständiges Wesen Gott gegenüberstellt. Da aber diese Freiheit und Selbstständigkeit die Thatsache der Erlösung nicht ausschließen darf, so kommt alles darauf an, diese beiden Momente, Freiheit und Erlösung, so zu vereinigen, daß das eine mit dem andern zusammenbestehen kann. Der Mensch ist also zwar frei, aber seine erste Freiheitsprobe muß verunglücken. Diese Idee hat Papst (S. 46.) auf folgende Weise ausgeführt: „In der schöpferischen Realisirung der Idee eines freien Wesens bildet die Freiheitsprobe ein unumgängliches und integrirendes Moment, indem dasselbe nur in und mittelst Selbstbestimmung Seiner für oder wider Gott sich in der Idee Seiner als eines freien Wesens vollenden und erfüllen kann. Sofern nun die Creatur als solche Gott für ihre Existenz zur absoluten Voraussetzung hat, wird sie durch und mit ihrem Widerspruch gegen ihn, d. h. mit der faktischen Prätension der Absolutheit, oder thatsächlichen Negation ihrer selbst als Creatur, zu einem thatsächlichen Widerspruch mit ihr und gegen sich selbst; ihre Selbstvollendung in der Subjektivität führt sich durch als Losreissung ihrer Objektivität von ihrem absoluten Princip und Fundament, woraus folgt, daß der Mensch als lebendige Synthese von Geist und Natur, also als Schlußglied und Repräsentant der reali-

*) Adam und Christus. Zur Theorie der Ehe. Von Dr. Joh. Heinrich Pabst. Wien 1835.

firten Idee der Creatürlichkeit mit seiner freien Urentscheidung gegen Gott nothwendig zur faktischen Negation Seiner als Trägers dieser Repräsentation, zum thatsächlichen Widerspruch mit sich selbst und gegen sich selbst als synthetische Einheit der beiden creatürlichen Welten, mithin zur realen Unmöglichkeit Seiner als Organismus von Geist und Natur werden, mit Einem Worte: daß er sich augenblicklich als Mensch aufheben, d. h. wie dem geistigen so auch dem leiblichen Tode verfallen mußte." Ich habe schon oben gezeigt, wie widersprechend es ist, einer aus der Natur des Menschen naturgemäß hervorgehenden That eine Folge und Wirkung zuzuschreiben, durch welche im Moment der That die Natur des Menschen selbst aufgehoben wird. Hat Gott den Menschen frei geschaffen, so muß es auch seine Absicht gewesen seyn, daß der Mensch von seiner Freiheit Gebrauch macht, es ist daher schlechthin undenkbar, daß der erste Freiheitsgebrauch, in welchem der Mensch seine Freiheit nicht einmal in ihrem ganzen Umfange, sondern nur nach der Einen ihrer beiden Seite faktisch ausübt, das Vermögen der Freiheit selbst absorbirt haben soll. Eine solche Freiheit ist ein Unding, es ist jene augustinische Freiheit, die sich durch die Halbheit ihres Begriffs selbst aufhebt und der Idee der göttlichen Vorherbestimmung unterordnet. Die völlige Unhaltbarkeit dieses Begriffs verbirgt sich daher auch in der Papst'schen Darstellung nicht. Kann ein freies Wesen, wie Papst sagt (S. 46.), nur in und mittelst Selbstbestimmung Seiner für oder wider Gott sich in der Idee Seiner als eines freien Wesens vollenden und erfüllen, wie läßt sich denken, daß dieselbe Handlung, die die subjektive Selbstvollendung des Seyns der Creatur im Daseyn ist, zugleich die Selbstvernichtung der Creatur ist? Eine durch ihre Selbstvollendung sich selbst vernichtende Freiheit trägt in ihrem Princip den Widerspruch in sich, kann der Mensch als freies Wesen nur in der Einheit mit Gott existiren, so wird seine Freiheit von selbst zur absoluten Abhängigkeit von Gott, er hat als freies selbstständiges Wesen keinen Bestand in sich selbst, eine Freiheit, die den Menschen bei dem ersten Schritt, welchen er für sich thut, in dem ersten

Akt, in welchem er sich in der Selbstheit seines Seyns und Wollens ergreift, aus dem absoluten Seyn in das absolute Nichts hinauswirft, ist ein völlig inhaltsleerer Begriff, gerade dadurch wird ja faktisch anerkannt, wie innerlich nichtig die Voraussetzung ist, von welcher man ausgeht, und eine Freiheit, die in dem vollen Umfange des Begriffs nicht zum Aktus gelangen kann, ohne sich selbst zu vernichten, ist eben deßwegen auch der Potenz oder ihrem Begriff nach nichts. Entweder muß man also, wenn der Mensch als frei und selbstständig gesetzt wird, von Folgen seines Freiheitsgebrauchs abstrahiren, durch welche er sich selbst als Mensch aufhebt, oder man muß, wenn mit der Sünde des ersten Menschen der angegebene Begriff verbunden werden soll, sich auf einen andern Standpunkt stellen. Es ist daher auch leicht zu sehen, daß alles, was diese Freiheitstheorie über die Sünde des ersten Menschen als eine thatsächliche Negation seiner selbst als Creatur, durch welche er dem geistigen und leiblichen Tod verfiel, behauptet, mit dem calvinischen Begriff der Sünde völlig zusammenfällt, und nur in diesem seinen festen Halt und Zusammenhang hat. Diese thatsächliche Negation ist nichts anders, als jene dem Menschen als einem endlichen Wesen anhängende Negativität seines Wesens, die aber nur die von Gott abgekehrte Seite des menschlichen Wesens ist. Wird diese abstrakte Negativität in einer aus der Freiheit des Menschen hervorgegangenen That als concretes Faktum fixirt, so kann sie allerdings nur als der geistige und leibliche Tod, als die Selbstvernichtung des Menschen gedacht werden, aber es entsteht hieraus auch der Widerspruch, daß der Mensch in dieser That nicht als Mensch, sondern nur als Teufel gedacht werden kann. Bestund die erste Sünde des ersten Menschen, durch welche der Mensch in Widerspruch gegen Gott trat, in der faktischen Prätension der Absolutheit der Creatur (S. 47.) oder darin, daß der Mensch, diese reale Repräsentation der Idee der Creatürlichkeit, sich als solche faktisch verläugnete, d. h. als absoluten geltend machen wollte, so ist zwischen der Sünde des Menschen und der Sünde des Teufels kein Unterschied, und es wird an die Stelle des Menschen der

Teufel gesetzt. „Wie der böse Engel," sagt daher Papst selbst (S. 48.) „so zerriß auch der Mensch, im entscheidenden Akte seiner freien Willensäußerung, das Band, durch welches er als Creatur mit Gott und dem übrigen creatürlichen Universum verbunden war, d. h. er trat aus der organischen Einheit, mithin aus dem lebendigen Wechselverkehr mit Gott, Natur und Geisterwelt heraus, dadurch aber, daß er (der Mensch) selbst das reale Band der Gesammtschöpfung, das organische Mittel- und Schlußglied der sich conträr-contradiktorisch entgegengesetzten Welten von Natur und Geist war, zerriß er sich selbst, ward sein Tod zugleich ein Zerfall von Natur und Geist in ihm, so daß er nur als ein in der Freiheitsprobe ebenfalls (wie der Teufel) zur vollendeten Persönlichkeit consolidirter reiner Geist, mithin in ewigem Widerspruch mit sich selbst als menschlicher Geist fortbestehen konnte." Er ist also zwar menschlicher Geist, eigentlich aber Teufel, indem er denselben Widerspruch in sich trägt, wie der Teufel, den Widerspruch, daß er als Creatur die Absolutheit prätendirt. Wir sehen hier den Dualismus auf dem natürlichen Wege der Selbstvollendung in den Manichäismus übergehen. Wenn auch allerdings die christliche Idee des Teufels nichts manichäisches enthält, und nichts hindert, die Sünde des Menschen als die Macht des Teufels über ihn anzusehen, so wird doch im Menschen selbst ein ächt manichäisches Princip des Bösen gesetzt, wenn derselbe Akt, in welchem die Creatur durch ihre Selbstbestimmung sich als freies Wesen auf ganz natürliche Weise vollendet und erfüllt, was (S. 46. 49.), formell betrachtet, dasselbe ist, ob sie sich für oder gegen Gott bestimmt, geeignet ist, sie zum Teufel zu machen. Der Mensch hat von Natur ein positives Princip des Bösen in sich, wenn er durch die Sünde nicht blos der Macht des Teufels anheimfällt, sondern naturgemäß selbst zum Teufel wird.

Nun erst nachdem beide Principien im Menschen auf die angegebene Weise in Conflikt gekommen, und in der verunglückten Freiheitsprobe, durch welche der Mensch sein eigenes Wesen in Zerfall brachte, und ein menschheitliches Leben uns

möglich machte, das böse Princip das gute verschlungen hat, kann auf den Trümmern der alten Schöpfung durch eine neue der Mensch der Geschichte entstehen. Durch den Fall und Tod des Menschen, als des Schlußmoments der Schöpfung, mußte im Centrum des Organismus der Weltcreatur ein Bruch und Riß entstehen, der durch alle Tiefen der letztern empfunden werden mußte. Die Realisirung des göttlichen Nicht-Ichs durch Gott schien durch den wirklich erfolgten Mißbrauch der Freiheit vereitelt. Gleichwohl besteht das Geschlecht nach seinem Fall und in seinem Zerfall, es lebt und reproducirt sich zur Erfüllung seiner Geschichte. Woher dieser Widerspruch? Was konnte eine organische Entfaltung des Menschen zu einem großen Geschlecht noch möglich machen, als sie unmöglich geworden war? Nichts anders als ein Wunder: eine neue Schöpfung auf dem Grunde der alten. Diese neue Schöpfung konnte aber als radikale Restauration der ersten und der Urschöpfung nicht, wie diese, durch das einfache göttliche Fiat, sondern mußte auf eine andere Weise geschehen. Gott war nämlich in dieser neuen Offenbarung seiner Liebe und Allmacht ebenso durch seine in der ersten und Urschöpfung realisirten Idee bestimmt und gleichsam gebunden, als eben diese seine Idee vom Menschen es war, die ihm die schöpferische Erhaltung desselben nach und in seinem Zerfalle möglich machte. Der Natur- oder Geschlechtscharakter, der den Menschen von den Engeln unterscheidet, machte ihn erlösbar. Das Geschlecht als solches ist ein großer Natur-Organismus, in welchem der Einzelne als Mitglied durch und für das Ganze, und dieses durch und für das Einzelne lebt und wirksam ist. Wollte also Gott das Menschengeschlecht aus seinem radikalen Untergang erlösen, so konnte es nur so geschehen, daß er selbst sich dem Geschlecht organisch verband, d. h. sein göttliches Seyn und Leben mit dem menschlichen Seyn und Leben zu unauflöslicher Einheit, also zu Einer Persönlichkeit, vermählte und verschlang, und so ein Mitglied des Geschlechts wurde. Christus war ebenso Voraussetzung und Postulat für das Leben Adams und seines ganzen Geschlechts, als Adam der Urvater und seine geschlechtliche

Entfaltung die Voraussetzung und das Postulat bildet für den Erlöser (S. 50. f.).

Mit Recht fragen wir uns hier, ob wir uns auf dem Gebiete der Philosophie befinden? So lassen auch Gnostiker und Manichäer, und Mystiker, wie J. Böhme, nachdem zuvor der Gegensatz der beiden Principien mythisch vor Augen gestellt ist, den Menschen als das gemeinsame Produkt der sich gegenseitig beschränkenden und bindenden entgegengesetzten Principien entstehen. Ein solcher Mythus ist auch dieses angebliche Philosophem von dem von Gott geschaffenen aber sich alsbald zum Teufel gestaltenden und als Schöpfung Gottes sich selbst vernichtenden Urmenschen *). Daher kann auch in dieser Darstel-

*) Ganz im Geiste desselben, Begriffe mythisch versinnlichenden, Mysticismus ist folgendes (S. 38.): „Im Menschen war die Natur eingegangen in die Sabbathsruhe des Geistes, aller Wechsel von Morgen und Abend, von Tag und Nacht war vorüber, der Planet war in der höchsten und vollendetsten Einheit Seiner selbst Eins geworden mit dem — in ihm selbst ewig Einen und wesenhaft identischen — Geiste, war in ihm zur Persönlichkeit und eo ipso zur Unvergänglichkeit (Unsterblichkeit) und zur Untheilbarkeit gelangt, und der Mensch war ursprünglich nur Einer, — die Eine Natur mit und in dem Einen Geiste und der Eine Geist mit und in der Einen Natur war der Eine Adam und in diesem Einen Adam (seinem Naturgebilde nach das Produkt der Ausgleichung der höchsten und letzten Formation des alten Gegensatzes, nämlich als Ergebniß der zur individualisirten Einheit vermittelten individualisirten Differenz oder Geschlechtlichkeit) war die Geschlechtlichkeit selbst aufgehoben, d. h. er war die organische Einheit von Mann und Weib, — war androgyn, und die Lebensfülle zweier verschiedener Welten in sich tragend, groß und herrlich genug, den Schlußstein und die Mittelwelt zu bilden, zwischen dem Himmel und der Erde, — zwischen der Engelwelt und der Natur. Und als Gott sah, daß „es nicht gut sey, wenn der Mensch allein bliebe," bedurfte es eines zweiten Schöpfungsakts, um ihn wieder in die Geschlechts-Differenz zurückzuversetzen, so daß das Eine menschliche Naturgebilde sich als Mann und

lung nichts zur festen Consistenz gelangen, weder des Begriffs noch des Faktums. Adam ist in Folge seiner Sünde geistlich

---

Weib darstellte, aber Adam in seiner Gehülfin Fleisch von seinem Fleisch und Bein von seinem Bein erkannte. — In demselben Augenblicke erst konnte Adam zum Manne werden, als er zur Eva ward. Der Adam nach seiner Differenzirung in die Geschlechtlichkeit ist mit dem vor derselben beinahe nur insofern Einer und derselbe, als er durch den Geist dieselbe Persönlichkeit war und blieb. Das Wort: „Es ist nicht gut, daß der Mensch allein sey" hat nothwendig einen weltgeschichtlichen, weil göttlichen Sinn. Adam war freies Wesen, er mußte über sein Verhältniß zu Gott mit Bewußtseyn und Freiheit entscheiden, und wenn er gegen Gott entschied, verfiel er dem Tode, indem die faktische Negation Seiner als Creatur nichts anders war und seyn konnte, als faktische Negation Seiner als organischer Einheit von Natur und Geist, so daß er sich als Mensch wirklich und ohne alle Möglichkeit der Rettung aufhob und zertrümmerte, und mithin den ungeheuersten Bruch und Riß in die Totalität der Schöpfung brachte, welchen Gott verhüten mußte, wenn die Realisirung seiner Schöpfungsidee nicht wider seinen Willen durch creatürliche Willkühr zu nichts werden sollte, und welchen er verhüten konnte, sobald er es möglich machte, daß der Eine Mensch sich zu einem großen Geschlechtsorganismus entfaltete, d. h. wenn er ihn in den Sexualgegensatz, der in potentia in ihm lag, weil er in ihm aufgehoben war, zurückdifferenzirte. Und darum „schuf er den Menschen zu einem Manne und einem Weibe, und segnete sie und sprach: „Wachset und mehret euch." So lassen auch Mystiker, wie J. Böhme den Geschlechtsunterschied des Menschen erst mit dem Falle entstehen (man vgl. Die christl. Gnosis S. 605.). Was soll aber mit allem diesem dem Begriff nach anders gesagt werden, als nur dieß: Der Mensch an sich, in seinem abstrakten Ansichseyn muß negirt werden, also in sich selbst zerfallen, um als der Mensch der Wirklichkeit und Erscheinung, als der concrete Mensch, in der Vielheit der Individuen, zur Existenz zu gelangen. Ist aber der Mensch in seinem Ansichseyn ein anderer, als der Mensch in der Wirklichkeit, was soll man sich unter jener Freiheitsprobe denken? Alles dieß soll sogar der Ge-

und leiblich todt, und lebt doch in seinem Tode fort. Sein Tod ist also kein faktischer Tod, sondern er ist nur bildlich und mythisch zu verstehen, d. h. er ist nur insofern todt, sofern er das Princip des Todes in sich hat. Was vom Tode gilt, wird auch von der Sünde, der Ursache des Todes, gelten. Die Ursünde, jene verunglückte Freiheitsprobe, stellt sich auch nur mythisch als wirkliches Faktum dar, dem Begriff nach ist sie nur das dem Menschen als endlichem Wesen inhärirende Princip der Sünde. Was wir also als logischen Gedanken festhalten können, ist nur der einfache Satz: Adam ist als endliches Wesen, als Creatur, für sich betrachtet, ein mit dem Princip der Sünde und des Todes behaftetes Wesen. Es ist dieß nur die negative Seite des Menschen, die ohne eine positive nicht gedacht werden kann. Ist der Mensch seiner negativen Seite nach von Gott abgekehrt und abgefallen, so ist er seiner positiven Seite nach mit Gott Eins. Diese Einheit des Menschen muß nun zwar allerdings, sofern der Mensch in der Entwicklung seines Geschlechts eine geschichtliche Erscheinung ist, auch zur geschichtlichen Thatsache werden, in dem Gottmenschen

---

nesis zufolge faktische Geschichte seyn. Offenbar sey das erste Capitel der Genesis mehr Schöpfungsgeschichte der Erde und ihrer Gebilde, als des Menschen, die Schöpfung des letztern werde hier nur flüchtig und summarisch angeführt, gleichsam nur um jener auch ihren Schlußpunkt zu geben, und das Verhältniß der reinen Naturgebilde zum Menschen anzudeuten. Der Schöpfungsgeschichte des Menschen sey das zweite Capitel gewidmet, wo sie ganz eigends und umständlich erzählt werde, und hier stelle sich deutlich genug heraus, daß der Mensch ursprünglich nur Einer und mit diesem Einen die Schöpfung des Menschen eigentlich vollendet gewesen sey, so daß die Schöpfung des Weibes oder vielmehr die Reduktion des Einen androgynen Adam in den geschlechtlichen Gegensatz, so zu sagen, erst als Resultat einer nachfolgenden Betrachtung und Ueberlegung Gottes erscheine. Sehr sinnreich wird durch diese ursprüngliche androgyne Einheit oder Jungfräulichkeit und vollkommene Integrität des Menschen der katholische Cölibat begründet S. 198. f. S. 211.

Christus, demungeachtet kann nicht schlechthin behauptet werden, daß der Mensch nur insofern erlösbar sey, sofern er einen Natur- oder Geschlechtscharakter habe. Was von dem Menschen in der Mehrheit gilt, muß auch von dem Menschen als Individuum gelten. Wäre der Mensch nicht an sich erlösbar, so könnte auch das Menschengeschlecht nicht erlösbar seyn, und Christus hätte nicht als Erlöser der Menschen geboren werden können. Aus diesem Grunde gehört es wesentlich zum christlichen Begriff der Erlösung, daß sie als Wiederherstellung eines ursprünglichen Verhältnisses gedacht wird. Dieses ursprüngliche Verhältniß ist die dem Menschen an sich seinem Begriff nach zukommende Einheit mit Gott, wie sie der Begriff des göttlichen Ebenbildes ausdrückt. Dieses ursprüngliche Verhältniß des Menschen zu Gott schließt nun aber diese Freiheitstheorie aus, indem sie behauptet, daß in der schöpferischen Realisirung der Idee eines freien Wesens die Freiheitsprobe ein unumgängliches und integrirendes Moment bilde. Nur durch einen Akt seiner Freiheit konnte der Mensch als freies Wesen das seine Schöpfung integrirende Moment haben. Hätte er sich nun in diesem Freiheitsakt für Gott entschieden, so wäre er auch in der Einheit mit Gott gewesen. Da aber die Freiheitsprobe verunglückte und der Mensch statt zum Menschen im vollen und wahren Sinn vielmehr zum Teufel wurde, so kann nicht einmal gesagt werden, daß der Mensch an sich seinem Begriff nach mit Gott Eins sey, und das Bild Gottes an sich trage. Ein Urstand, in welchem sich die zum Begriffe des Menschen gehörende ursprüngliche Einheit mit Gott, seine Integrität und Urgerechtigkeit, darstellt, ist nach dieser Ansicht gar nicht vorhanden, da der Mensch unvollendet aus der Hand des Schöpfers kommt, und was ihm als integrirendes Moment zu seiner Schöpfung fehlt, als sein eigener Schöpfer durch die Selbstbestimmung seiner Freiheit erst hinzuthun soll. Der Begriff des Menschen liegt einzig nur in seiner Freiheit. Wo aber kein Urstand ist, kann auch von keiner Erlösung die Rede seyn, was soll denn die Erlösung wiederherstellen? Um nun aber doch den Begriff der Erlösung nicht geradezu aufzu-

geben, soll die Erlösung eine zweite Schöpfung im eigentlichen physischen Sinn seyn. Deßwegen muß der Mensch durch die verunglückte Freiheitsprobe physisch in sich zerfallen, damit eine zweite Schöpfung erfolgen kann. Bei der zweiten Schöpfung sollte es, wie man denken muß, ebenso gehen wie bei der ersten, da auch hier wieder alles von der Freiheitsprobe abhängen muß (S. 112.). Allein dieß ist nun nicht der Fall, der in sich zerfallene erste Adam lebt fort, weil der zweite Adam dem ersten wieder aufhilft. Warum hat nun aber die zweite Freiheitsprobe nicht dieselbe unglückliche Folge, wie die erste, und wenn die Ursache hievon in dem Verhältniß liegt, in welchem der zweite Adam zum ersten steht, warum hat der zweite Adam nicht schon bei der ersten Freiheitsprobe das Verunglücken derselben und den völligen Zerfall des ersten Adam verhütet, warum greift der zweite Adam erst jetzt auf eine so zufällige Weise nach dem ersten unglücklichen Versuch, welchen Gott mit dem Menschen gemacht hat, ein? In der That muß er auch schon bei der ersten verunglückten Freiheitsprobe eingegriffen haben, da behauptet wird, daß der erste Adam ungeachtet seines Falles und Zerfalles gleichwohl fortlebt und fortbesteht. Also hat jene Freiheitsprobe nicht wirklich die unglückliche Folge gehabt, die sie gehabt haben soll, also wird auch der Akt, der diese Folge herbeigeführt haben soll, kein wirklicher faktischer Akt gewesen seyn, sondern — auf diese Ansicht werden wir nothwendig zurückgedrängt, wenn wir dieses willkührliche mythische Gerüst, das den göttlichen Weltplan von dem zufälligen Wurf des liberum arbitrium abhängig macht, hinwegnehmen — es gab nie einen Moment, in welchem der erste Adam seinen Halt und Bestand nicht im zweiten Adam, nach dessen Bild er geschaffen wurde, gehabt hätte *). Ist also der erste Adam allerdings der gefallene Mensch, oder die in ihrer Negativität und Endlichkeit in sich selbst zerfallende

*) Alles, was über den Unterschied der ersten und der neuen Freiheitsprobe gesagt wird (S. 112.), beruht daher auf den willkührlichsten Voraussetzungen.

Seite der menschlichen Natur, so ist der zweite Adam der in der Einheit mit Gott bestehende Mensch, und jene Idee einer Freiheitsprobe, welche den Menschen als ein durch einen Akt seines liberum arbitrium sich selbst vollendendes freies Wesen ohne alle ursprüngliche und wesentliche Beziehung zum Erlöser, als dem Gottmenschen, Gott gegenüberstellen will, also gerade dasjenige, was das Hauptmoment dieser Theorie seyn soll, ist nichts anders, als eine verunglückte Freiheitstheorie.

Wie willkührlich und zusammenhangslos diese Theorie ist, erhellt auch daraus, daß sie nicht weiß, was sie nach der verunglückten Freiheitsprobe aus dem Geist machen soll. Der Mensch ist, wie hier sein Wesen bestimmt wird, Synthese von Geist und Natur. Sein Fall löst das Band von Geist und Natur. Als Naturwesen verfällt er dem leiblichen Tod, als Geist dem geistigen. Was ist aber dieser geistige Tod? „Wenn der Salvator des Geschlechts," wird (S. 60.) gesagt, „von dem Momente an, wo letzteres durch die Sünde in sich selbst zerfiel und im Zerfalle bestand, in und mit dem Geschlecht lebte, d. h. in organischer Wechselwirkung mit demselben stand, und dieses Leben und Wirken von Seite des Heilandes kein anderes, als ein rettendes und erlösendes seyn konnte, der Mensch aber ein zweifaches Element, Natur und Geist, in diesen Wechselverkehr brachte und der Erlösung darbot, so kann er Christo doch nicht blos seinen Naturbestand verdanken, sondern muß auch als Geisteswesen auf ihn als seinen Retter und Heiland blicken können. Wie Christus das ganze Geschlecht als solches aus dem leiblichen Tode rettet, so muß und will er auch den einzelnen persönlichen Menschen von dem geistigen Tod retten. Aber die Wirksamkeit des Erlösungswerkes ist bedingt durch die persönliche Freiheit, Christus konnte und mußte zwar dahin wirken, daß der Geist mitten in dem alten Verderben und über dem bestehenden Widerspruch der Natur wider ihn (den Geist) in der Idee Seiner als freien Creatur und creatürlich Freien und als Erlösten dastand, sich in seinem Denken und Handeln als ein in der Freiheit bedingtes und in der Bedingtheit freies und als zwar sündiges aber auch

erlöstes Wesen bewährte und bewahrte, allein er konnte dieses nur in geistiger Weise: rathend, warnend, strafend, ermuthigend." Was sollen wir uns also unter dem geistigen Tod denken? Es ist ein geistiger Tod, welcher doch kein geistiger Tod ist. Der Mensch ist als Geist nach dem Fall so frei wie vor demselben, das Wesen des Geistes, das in der Freiheit besteht, bleibt ungeachtet des geistigen Todes völlig dasselbe. Da nun die Erlösung um des Falles willen ist, so kann, wo durch den Fall nichts gesetzt wird, auch durch die Erlösung nichts gesetzt werden. Die Erlösung hatte also wenigstens auf den Menschen als Geist keine wesentliche Beziehung, sie bezieht sich auf ihn als Naturwesen, er verdankt ihr seinen Naturbestand! Daher ist die Möglichkeit der Erlösung nur im Natur- und Geschlechtscharakter der Menschen begründet, und eben deßwegen auch das Verhältniß des Erlösers zu dem Einzelnen ein blos äußerliches und empirisches, wie es zum Charakter des Katholicismus gehört.

Wie diese Theorie den Menschen durch die Voraussetzung der Freiheitsprobe, die sie ihn bestehen läßt, in ein so viel möglich dualistisches Verhältniß zu Gott zu setzen sucht, so will sie auch Natur und Geist als zwei wesentlich verschiedene Substanzen in einen dualistischen Gegensatz zu einander setzen. Wie vergeblich es aber auch in dieser Beziehung ist, einen absoluten Dualismus festzuhalten, geht auch aus der Darstellung der Papst'schen Schrift klar hervor. Ist die Natur, wenn auch nicht Selbstbewußtseyn, wie der freie persönliche Geist, doch Streben nach Selbstbewußtseyn, so ist auch in ihr ein geistiges Princip, und wenn der Proceß des Naturlebens sowohl Selbstverinnerung als Selbstveräußerung, sowohl ein zu sich Kommen, als von sich Kommen ist (S. 6. f.), so findet ja auch im Gebiete des geistigen Lebens nur in höherer Ordnung derselbe Proceß statt. Wie ließen sich in dem Entwicklungsgange des Geistes bestimmte, sich gegenseitig bedingende, Momente unterscheiden, wenn in ihm nur das zufällige Spiel der individuellen Willkühr waltete! Wird aber freilich, wie dieß zum Wesen dieses Dualismus gehört, alles, was sich auf

den Menschen als Natur- oder Geschlechtswesen bezieht, d. h. auf den Organismus des Menschengeschlechts, oder die Menschheit in ihrer geschichtlichen Erscheinung, als Naturleben dem Geistesleben gegenübergestellt, und zwischen Natur und Menschheit kein wesentlicher Unterschied gemacht, so ist klar, daß dieser Dualismus seinen letzten Halt nur in der Voraussetzung hat, daß es für den Geist keine andere Form der Existenz geben könne, als die Form des Ichgedankens, der subjektiven Persönlichkeit, der Willkühr des liberum arbitrium. Das ist der einzelne, subjektive, individuelle Geist, was ist aber der nothwendige Gegensatz zu demselben? Ja, liegt nicht das ganze Gewicht, mit welchem sich dieser Dualismus der Philosophie des absoluten Geistes gegenüberstellen will, zuletzt eigentlich nur darin, daß er, um Natur und Geist dualistisch sich entgegenzusetzen, dem objektiven Geist den Namen Natur gibt *)? Man vertausche diese beiden Benennungen, und man wird sich überzeugen müssen, wie vieles dem Katholiken auch hier an dem Namen hängt.

*) Wie können also Geist und Natur als zwei verschiedene Substanzen einander entgegengesetzt werden? Wie kann die Menschheit als Geschlecht, also als Natur, d. h. als Inbegriff der menschlichen Individuen etwas substanziell anderes-seyn, als das Individuum als Geist, wie kann sie als Geschlecht den Naturcharakter an sich tragen, wenn die Individuen, deren Gesammtheit sie ist, jedes für sich als Geist von der Natur der Menschheit substanziell verschieden ist? Welcher ächt manichäische Zwiespalt wird durch diesen Gegensatz von Geist und Natur, als zwei verschiedenen Substanzen, in das Wesen des Menschen gesetzt? Und doch spielt dieser schiefe logisch unrichtige Gegensatz in den Schriften dieser Schule eine sehr wichtige Rolle, und bedeutende Resultate sollen darauf gebaut werden, mit welchem Erfolg, ist gezeigt.









